Romanische Philologie

Jüdische Bestrebungen im Spiegel französischer Literatur der Gegenwart

---

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

genehmigt

von der philosophischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität

zu Bonn

von

Ernst-Helmut Schildener

aus Magdeburg

Spezialbetrieb für Dissertationsdruck von Robert Noske in Borna-Leipzig

1937

Berichterstatter:

Professor Dr. Gerhard Moldenhauer

Professor Dr. Ernst-Robert Curtius

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Inhalt.

Seite

Vorwort 1
Einleitung 4

Hauptteil.

Jüdische Bestrebungen im Spiegel französischer Literatur der Gegenwart.

A. Jüdischer Traditionalismus in den Werken der Brüder Tharaud . . . 24
I. Ihre Einstellung zu den Juden 24
II. Ihre Romane: «Un Royaume de Dieu» — «L'Ombre de la Croix» — «La Rose de Sâron» 29
B. Verherrlichung jüdischer Stammesgrößen durch Edmond Fleg 42
I. Sein Selbstbekenntnis: «Pourquoi je suis juif» als Einführung . . 42
II. Flegs Werke über die Stammesgrößen: «Moïse» — «Salomon» — «Ecoute, Israël ...» 46
C. Gefühlsübersteigerung 56
I. «La Danse devant l'Arche» von Henri Franck 56
II. «Le Mur des Pleurs» von Edmond Fleg 65
III. «Jésus, raconté par le Juif errant» von Edmond Fleg 72
D. Revolutionierungssucht 78
I. In der Lyrik von André Spire 78
II. «Quand Israël est Roi» von Jérôme und Jean Tharaud 86
E. Assimilationsstreben 94
I. «... Et Cie» von Jean-Richard Bloch 94
II. «L'Enfant Prophète» von Edmond Fleg 98
III. «Silbermann» von Jacques de Lacretelle 102
F. Heimkehrwille 109
I. «Chad Gadya» von Israel Zangwill 109
II. «Le Retour de Silbermann» von Jacques de Lacretelle 113
G. Zionismus 125
I. «L'An Prochain à Jérusalem» von Jérôme und Jean Tharaud . . 125
II. «Le Psaume de la Terre Promise» von Edmond Fleg 132
III. «Ma Palestine» von Edmond Fleg 135

Schlußbetrachtung 147
Literaturverzeichnis 151

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546422_0004

Vorwort.

Die Männer der großen französischen Revolution und ihr Erbe, Napoleon I., glaubten die Judenfrage im französischen Sinne gelöst zu haben. Sie sahen nur Glaubensunterschiede, die sie durch Aufklärung und Erziehung überwinden wollten. Rassenkundlich ahnungslos wähnten sie, die Israeliten durch Verleihung politischer und bürgerlicher Gleichberechtigung in die „große Nation", die „große französische Familie" ohne Gefahr für die französische National- und Einheitsidee verwurzeln zu können. Trotzdem fehlte es nicht an Abwehrkräften, die aus konfessionellen, wirtschaftlichen oder politischen Gründen den schnell wachsenden jüdischen Einfluß bekämpften, bis die Irrungen und Wirrungen der Dreyfus-Affäre den jüdisch geleiteten Parteien den vorläufigen Sieg brachten. Seitdem ist die Politisierung des Geistes in Frankreich erneut eine offenkundige Tatsache geworden. Das Ideengut französischer Prosa und Poesie enthält also letzten Endes national-politische Erkenntnisquellen.

Die sich erhebende Vorfrage, ob seit dem Abklingen der Dreyfus-affäre das Judenproblem in der französischen Literatur erörtert worden ist, soll im Rahmen der Einleitung beantwortet werden. In dem Hauptteil der Arbeit wird versucht, die weitere Frage zu klären, wie sich jüdische Bestrebungen in dieser Literatur spiegeln. Keine andere literarische Form als der Roman schien für solche Fragestellung geeigneter und aufschlußreicher, denn seit Voltaire, dem Vater der französischen Erzählungskunst, ist der französische Roman Kampffeld aller leidenschaftlichen Gefühle und Anschauungen geblieben.

Inhaltlich auf das engste verwandt mit den zeitgenössischen, jüdisch beeinflußten Romanen sind Gedichte verschiedenster Form, die fast immer denselben Köpfen entstammen wie die Prosaerzählungen. In ihnen drückt der Verfasser am unmittelbarsten und eindeutigsten sein Wesen und Wollen aus. Sie gehören daher als aufschlußreiche Belege für eine bestimmte Geisteshaltung unlöslich zum Gesamtbild von Verfasser und Werk.

Hinsichtlich der Anlage der Untersuchung hatten wir die Wahl zwischen zwei Arten der Darlegung: Die erste würde bestehen in einer möglichst lückenlosen Übersicht des gesamten jüdisch beeinflußten französisch-sprachlichen Schrifttums, wobei nach Art der Dissertation

von Teven [1]) durch sorgfältige Aneinanderreihung aller vorhandenen literarischen Erzeugnisse im Sinne unseres Themas bei oftmals nur flüchtiger Erwähnung einzelner Werke eine zum Nachschlagen geeignete wissenschaftliche Abhandlung erzielt werden könnte.

Die zweite Art dagegen will auf dem Wege der Auswahl einen besonders bildhaft gestalteten Gesamteindruck des zu untersuchenden Literaturabschnittes geben.

Aus folgenden Gründen mußten wir das letztere Verfahren in unserem Falle als das passende wählen: Ein sehr großer Teil der heutigen jüdisch beeinflußten französischen, d. h. fast ausschließlich Pariser Literatur kann treffend nur mit dem Ausdruck „Boulevardkitsch" bezeichnet werden, der eine ernsthafte Würdigung kaum verdient, weil er, auf Spekulation beruhend, nur dem täglich wechselnden Sensationsbedürfnis einer Weltstadt dient, in welcher die Grenzen für die Überwachung der Schmutz- und Schundliteratur weiter gesteckt sind als in manchem anderen Lande. Dieser Umstand erlaubt eine bedeutende Einschränkung in der mengenmäßigen Auswahl. Daher haben wir verzichtet: Erstens auf textliche Erwähnung zweitrangiger jüdischer Autoren. Ihre Erzählungen, Romane und Gedichte, die wir zum großen Teil lasen, sind genau das, was in ihnen auch ohne Lektüre treffend zu vermuten ist. Sie befriedigen Sensationshunger, enthalten aber wenig Behandelnswertes. Zweitens auf Anführung sämtlicher bisher erschienener Romane der in ihren Einzelwerken oder in ihrer Gesamthaltung charakterisierten Autoren. Angesichts der Massenerzeugung an Romanen jüdischer Verfasser erschien ein Herausgreifen und Analysieren von charakteristischen Zügen und Arbeiten ausreichend für die Zeichnung eines möglichst einheitlichen und wirklichkeitsnahen Bildes.

Bei den nicht-jüdischen Schriftstellern, die sich nur gelegentlich mit jüdischen Motiven in Einzelwerken vorstellen, sind wir nicht auf ihr Gesamtwerk eingegangen, sondern haben uns darauf beschränkt, ihre Einstellung zu jüdischen Zielsetzungen deutlich werden zu lassen.

Zwischen diesen verschiedenartigen Neigungen und Bestrebungen ist der Bau einer geistigen Brücke angestrebt worden. Unter jeweils einem Gesichtspunkt fassen wir typische, inhaltlich miteinander verwandte Werke verschiedener, d. h. jüdischer und nicht-jüdischer Verfasser in logischer Gruppierung zusammen, anstatt folgerichtig jeweils bei einem Schriftsteller zu verweilen, der mehrere Zielsetzungen des Judentums in verschiedenen Romanen oder Gedichten behandelt.

So sucht die vorliegende Abhandlung besonders charakteristische jüdische Bestrebungen im Spiegel der zeitgenössischen Literatur französischer Sprache in sinngemäßer Anordnung aufzuzeigen; sie will zugleich, je nach Art des Werkes, in Analyse oder Charakteristik das

---

[1]) Leonhard Teven: Der Deutsche im französischen Roman seit 1870. Diss. Bonn 1916.

Wesen des Autors, das seiner Hauptfiguren und seines Stiles, soweit dieser für die Erkenntnis des Inhaltlichen von Belang ist, klar hervortreten lassen und durch eine Deutung des vom Autor nicht in Worte Gefaßten die wahre, eigentliche Haltung des Schriftstellers aufzeigen.

In unserer Fragestellung wird der Grad des Künstlerischen in den literarischen Schöpfungen nicht in dem Maße interessieren als die bisweilen frei ausgesprochene, oft jedoch nur zwischen den Zeilen zu lesende Stellungnahme der Dichter zu ihren Gestalten. Mögen diese Spiegelbilder von Persönlichkeiten aus des Autors eigener Lebenserfahrung darstellen oder phantasievoll erdachte Figuren verkörpern, immer bleiben sie Ausdruck der für den Verfasser typischen Stellungnahme und Anschauungsweise. Sie sind Gegenstände der geistigen Auseinandersetzung ihres Urhebers mit seinem literarischen Vorwurf.

Die drei hervortretenden Elemente: den Verfasser, seine dichterisch geschauten Figuren und sein eigengeformtes, nicht immer scharf umrissenes weltanschauliches Bild gleichsam sich selbst vorstellen zu lassen, würde farblos erscheinen. Auch eine wissenschaftliche Darstellung kann auf verantwortungsbewußte Entscheidungen nicht verzichten.

Für die Anregung zu dieser Untersuchung bin ich Herrn Professor Dr. G. Moldenhauer, der mir stets mit seinem gütigen Rat zur Seite stand, zu besonderem Dank verpflichtet. Ebenfalls danke ich dem französischen Kameraden J. Bertrand in Paris dafür, daß er mir den Zugang zu den Quellen erleichterte.

Einleitung.

Vorarbeiten.

Sechs romanistische Dissertationen, die in den letzten Jahrzehnten philosophischen Fakultäten Deutschlands vorgelegt wurden, handeln von den Beziehungen zwischen französischem und jüdischem Geiste. Ihre Verfasser sind ausnahmslos Juden:

1. Hermann Sänger:
   „Juden und Altes Testament bei Diderot." Würzburg 1933.
2. Hanna Emmrich:
   „Zur Behandlung des Judentums bei Voltaire" (Teildruck). Breslau 1930. Vollständig unter dem Titel: „Das Judentum bei Voltaire" in: Sprache u. Kultur d. germ.-roman. Völker, C, Bd. 6.
3. Isaak van der Walde:
   „Napoleon und die Juden. Ein Beitrag zur Lösung der Judenfrage in den Jahren 1806—1808." Hamburg 1933.
4. Kuno Lehrmann:
   „Das Humanitätsideal der sozialistisch-romantischen Epoche Frankreichs und seine Beziehung zur Judenfrage." Würzburg 1932.
5. Israel Schapira:
   „Edouard Drumont und seine Quellen. Studie zur Geschichte des Antisemitismus in der französischen Literatur." Heidelberg 1927; Berlin, Philo-Verlag 1927.
6. Moses Debré:
   „Der Jude in der französischen Literatur von 1800 bis zur Gegenwart." Würzburg 1908.

Diese Tatsache ist kennzeichnend für einen nunmehr beendeten Zeitabschnitt der deutschen wissenschaftlichen Forschung, in welchem „Toleranz" und Gleichgültigkeit allein Juden dazu führte, von ihrem Gesichtspunkt aus das Eindringen ihrer jüdischen Volksgenossen in das französische Kulturleben darzustellen. Sie allein waren sich der Bedeutung international jüdischer Machtbestrebungen bewußt, deren Tragweite und Auswirkungen auf das französisch-geistige Leben sie als Erfolge ihrer Rassegenossen jenseits des Rheines mit deutlich erkennbarer Genugtuung verzeichneten. Glaubten sie jedoch einen der Ihrigen durch

den Zwang französischer Geistesströmungen benachteiligt oder bedroht, so versuchten die erwähnten Dissertanten, ihn noch nachträglich zu rehabilitieren, wozu sie sich hauptsächlich der Belege von jüdischen Schriftstellern bedienten.

So stellen diese sechs ebenso juristisch wie romanistisch zu wertenden Verteidigungsschriften trotz ihrer teilweise geglückten Einhüllung in die Formen liberalistisch-internationaler Wissenschaft nichts anderes dar als das Betonen und Herausstreichen des jüdischen zu Ungunsten des französischen Elementes.

Einer gewissenhaften, ihrer völkischen Verantwortung bewußten Forschung der Zukunft wird es vorbehalten bleiben, solch einseitige Beweisführungen nachzuprüfen und sie gegebenenfalls durch zuverlässigere zu ersetzen.

Die vorliegende Untersuchung stellt hinsichtlich der jüdisch beeinflußten französischen Romanliteratur im Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts eine zeitliche Fortführung und Ergänzung der Dissertation von Mme Cécile Delhorbe: «L'Affaire Dreyfus et les Écrivains Français» dar [1]), welche einen Überblick vermittelt über die Haltung und Einstellung der Schriftsteller Émile Zola, Anatole France, Maurice Barrès, Charles Maurras, M. Léon Daudet, Marcel Proust und Charles Péguy vor, während und nach der Dreyfus-Affäre. Die Verfasserin kommt in dem 8. Kapitel ihrer Abhandlung auf «L'Affaire et les Romans» zu sprechen und behandelt dann folgende vier Romane: André Beaumier: «Les Dupont-Leterrier» (1900); Roger Martin du Gard: «Jean Barois» (1913); Octave Mirbeau: «Les Vingt et un Jours d'un Neurasthénique» (1901); Jean-Richard Bloch: «Lévy» (1912). Nach einer Erwähnung der «dreyfusistes juifs» mit ihren Assimilationsbestrebungen und ihren Forderungen nach den durch die Revolution verbürgten Rechten, von denen sie sagt: «ils cherchaient à différer le moins possible des autres Français, à leur ressembler le plus possible» [2]), gibt Mme Delhorbe in ihrer Zusammenfassung einen Hinweis auf die durch die Dreyfus-Affäre ins Leben gerufene Literatur. «Mais peu après l'Affaire une nouvelle génération d'écrivains juifs français se leva. Appliquant le conseil que Lazare leur avait donné de ‚relever la tête', suivant la bannière d'un poète, M. André Spire, ils revendiquèrent dans la littérature française non seulement le droit d'être égaux, mais celui d'être différents: Juifs et Français. N'est-ce pas après tout l'Affaire Dreyfus qui a fait aux lettres françaises les cadeau des Oeuvres de M. Bloch et de Mme Irène Nemirowsky?» [3])

Da außer den verhältnismäßig kurzen Ausführungen der Mme Cécile Delhorbe — ein Umstand, der durch die Anlage ihrer Dissertation be-

---

[1]) Dissertation Lausanne 1932.
[2]) ib., S. 336.
[3]) ib., S. 336.

dingt wird — über den jüdischen Einfluß auf die lyrische und romanhafte Literatur im heutigen Frankreich noch keine zusammenfassende Schilderung veröffentlicht worden ist, bedeutet die vorliegende Arbeit den ersten Versuch zu einer Darstellung entsprechend der im Vorwort gegebenen Abgrenzung.

Jüdische Gestalten in literarischen Werken des französischen 19. Jahrhunderts.

Die französischen Schriftsteller des 19. Jahrhunderts betrachteten das Judentum, soweit sie sich mit ihm befaßten, nur selten rassenkundlich. Ihrer jeweiligen persönlichen Einstellung entsprechend gaben sie vielmehr Typisierungen jüdischer Charaktere, was aus einem kurzen Überblick über den Teil ihres Schrifttums, welcher in diesem Zusammenhang zur Frage steht, ersichtlich wird.

«La Comédie Humaine» [4]) von Honoré de Balzac enthält vielerlei Judengestalten. Im «Père Goriot» treten solche nur vorübergehend auf, während der Autor in der «Maison Nucingen» mit mitleidloser Schärfe die Verderbnis der Pariser Gesellschaft seiner Zeit ans Licht zieht. Der Jude Nucingen ist als Wucherer allein darauf bedacht, immer noch mehr Geld zusammenzuraffen.

Der Hauptinhalt des Romans «L'Argent» von Emile Zola ist die Problemstellung Jude—Christ [5]). Beide kämpfen im Wettbewerb um die Geldherrschaft. Dem reichen, allmächtigen Geldmann Gundermann tritt der Christ Saccard, überströmend von Energien und Ideen, gegenüber. «La haine des juifs je l'ai dans la peau», sagt Saccard [6]). In der für Zolas Haltung in der Dreyfus-Affäre aufschlußreichen Schrift «Pour les Juifs» [7]) gibt Zola seine grundsätzliche Stellung bekannt. Die Rassenfrage, so wie er sie verstand, sei für ihn «la plus monstrueuse des folies». Allein die Zivilisation könne hier mildernd eingreifen. Auf die gegen die Juden erhobenen Anschuldigungen bezüglich der Bildung eines Staates im Staate und wegen ihres Charakters einer heimatlosen internationalen Sekte antwortet er folgendermaßen: «Les Juifs se marient entre eux, gardent un lien de famille très étroit au milieu du relâchement moderne, se soutiennent et s'encouragent, montrent dans leur isolement une force de résistance et de lente conquête extraordinaire. Mais surtout ils sont de race pratique et avisée, ils apportent avec leur sang un besoin de lucre, un amour de l'argent, un esprit prodigieux des affaires, qui, en moins de cent ans, ont accumulé entre leurs mains des fortunes énormes et qui semblent leur assurer la royauté en un temps, où l'argent est roi.» Die Christen trügen wegen der Abschließung der

[4]) erschienen 1834.
[5]) erschienen 1891; S. 96, 98, 92 f., 429 f.; Werke Bd. 19, S. 639 ff.
[6]) S. 429 f.
[7]) erschienen 1896.

Juden in Ghettos ja selbst die Verantwortung für deren Haltung ihnen gegenüber. So lautet die irrige These der Milieutheoretiker liberaler Geschichtsauffassung.

Zola sieht keinen Grund zur Beunruhigung beim Betrachten des zahlenmäßigen Verhältnisses 5 : 200 von Juden und Christen. Intelligenz und Arbeitsfreudigkeit, so meint er, vermögen diesem instinktivem Erwerbstrieb die Waage zu halten. Mit eigenen Waffen solle man die Juden schlagen. Durch „Unterdrückung" würde lediglich ein Erstarken der anderen Seite erreicht.

Seine an sich recht anfechtbaren Ideen sind heute für uns nur noch historisch aufschlußreich, um so mehr, als ihm als Zivilisationsgläubigen der tiefste, nämlich der rassische Grundgedanke des Judenproblems nicht bewußt geworden ist.

Guy de Maupassant bedient sich in seinen Romanen immer eines Judentypus, wenn es gilt, einen geschickten Finanzmann zu zeigen [8]).

Ein abschreckendes Beispiel des Juden zeigt Maupassant in «Au Soleil», wo er einen kleinen Wucherjuden des Orients schildert, der es geschickt versteht, die Eingeborenen bei ihren niederen Instinkten zu fassen, sie so in seine Gewalt zu bekommen und ins Unglück zu stürzen [9]).

Maupassant zeigt uns, wie auch Balzac und Zola, den modernen Juden. Sie sehen ihn mit den Augen ihrer Zeit. Nur ein Schriftsteller greift zurück in die Vergangenheit:

Anatole France, selbst ein „Viertel"-Jude, beschreibt in «La Rôtisserie de la Reine Pédauque» [10]) den Juden so, wie ihn im Mittelalter viele Leute gesehen haben mögen: als erdenfernen, uralten Greis, der Grauen um sich verbreitet und nur mit Kabbala und Zauberei beschäftigt ist, Furcht und Heiterkeit zugleich erregend.

Die Brüder Edmond und Jules de Goncourt eilen mit der Erkenntnis des unüberbrückbaren rassischen Gegensatzes in ihrem Roman «Manette Salomon» [11]) ihrer Zeit voraus, doch sind sie trotz ihrer symbolhaften Andeutung weit davon entfernt, irgendwelche Thesen aufzustellen oder gar Partei zu ergreifen.

Von jüdischer Seite wurde diese Tatsache einer schematisierenden Darstellung zum Vorwurf gemacht. Siegfried van Prag [12]), auf dessen Ansichten später noch zurückgegriffen wird, spricht von einem Generalisationseifer als dem größten Fehler, den arische Schriftsteller gegen die jüdische Psyche begehen können, „ein Fehler, den ich noch kürzlich

---

[8]) «Bel Ami», 1885, S. 25, 65, 326; «Mont Oriol», 1887, S. 10 f., 23 f.
[9]) «Au Soleil», 1884, S. 138.
[10]) erschienen 1893.
[11]) erschienen 1867.
[12]) Siegfried van Prag: Der Jude im Roman, in: „Der Jude", VII (Sept. 1922), S. 758—762.

in dem sonst warm empfundenen Roman von De Vogüé ‚Les Morts qui parlent' gefunden habe, ist dieser: sie haben unter den naturgemäß assimilierten, im ‚grand-monde' oder der Künstlerwelt lebenden jüdischen Intellektuellen den Strebertypus entdeckt, den Mann, der genau weiß, was er will, begabt mit scharfem Verstand und eiserner Intelligenz und beseelt von Idealen, deren Verwirklichung er verknüpft mit dem sozialen Aufstieg seiner Person; ein Typus, der bei Juden sowohl als bei andern vorkommt. Daraus leitet der Schriftsteller nun ab, daß es in der Judenseele wenig Kampf zwischen Phantasie und Wirklichkeit gebe, daß alles in ihr sorgfältig geordnet und mathematisch geleitet, alles ohne Zaudern unverrückbar auf ein Ziel gerichtet sei, das durch persönliches Interesse oder auch durch edlere Motive diktiert sein kann. Eine jüdische Seele müßte demnach eine mit vielen Buchstabenzeichen versehene Schreibmaschine sein, auf die ein starker Wille bloß zu drücken braucht, um sie in Gang zu bringen" [13]). In anderem Zusammenhang dieses einleitenden Kapitels werden diese kritisierenden Ansichten van Prags weiter ausgeführt [14]).

Nach dem kurzen Rückblick auf die französische Literatur des 19. Jahrhunderts, in welcher Judengestalten auftraten, und auf die Art, in der sie dargestellt wurden, muß anschließend versucht werden, die geistige Einstellung der Juden Frankreichs innerhalb desselben Zeitraumes zu umschreiben, weil sie als Erklärung dient für den im folgenden gekennzeichneten literarischen Auftrieb.

Jüdisches Selbstbewußtsein um die Wende des 19. Jahrhunderts.

Im Laufe des 19. Jahrhunderts hatte die Auseinandersetzung mit ihrem angestammten Judentum allen Reiz für die assimilationsfreudige jüdische Jugend verloren. Ja, André Spire spricht als national fühlender Jude von der «période d'ivresse assimilatrice», die sich für ihn bis in die Nachkriegszeit erstreckt, denn er erwähnt, daß im Jahre 1924 von 100 000 Pariser Juden kaum 4000 zum Unterhalt der Synagogen beigetragen hätten. Er stellt jedoch eine deutlich spürbare Selbstbesinnung bei den modernen Juden im Laufe der letzten Jahre fest [15]).

Diese Assimilationsjuden hatten während des ganzen 19. Jahrhunderts behauptet, daß das Judentum seit der französischen Revolution aufgehört habe, etwas anderes als eine Religion zu sein. Der volksmäßige Charakter des Judentums durfte seit Erscheinen der Werke von James Darmesteter und Théodore Reinach [16]) nicht mehr hervortreten.

---

[13]) Siegfried van Prag, a. a. O., S. 760.

[14]) Vgl. unten S. 21 f.

[15]) Vgl. André Spire: «Les Juifs en France» in: Deutsch-Französische Rundschau V, 1932, S. 344 f.

[16]) Edmond Fleg bezeichnet beide Verfasser in seiner «Anthologie Juive», Bd. II: «Du Moyen Age à nos jours» folgendermaßen: «Darmesteter (James)

Niemals hatte zum Beispiel «L'Univers Israëlite», das offizielle Organ des Consistoire de Paris, vor 1914 es gewagt, das Wort «Juif» mit J (Majuskel) zu drucken. Nach dem Kriege hat diese Zeitung ihre Schreibweise geändert und widmet in der Mehrzahl ihrer Nummern Artikel dem Zionismus. Seitdem der nationale Gedanke durch den Zionismus die Juden erfaßt hat, empfinden es seine jüdischen Vorkämpfer in Frankreich als eine Ehre, «Juif» mit großem Anfangsbuchstaben zu schreiben. Maurice Barrès hatte es schon in einem vom «Journal» am 2. Februar 1900 veröffentlichten Artikel ausgedrückt, daß er die jungen Leute seiner Generation gelehrt habe, «à sentir en Lorrains, en Alsaciens, en Bretons, en Belges, en Juifs», wobei auch er schon das jüdische Volkstum den anderen an die Seite stellte.

Im Anfang des 20. Jahrhunderts vollzieht sich überhaupt ein grundlegender geistiger Wandel. Die Dreyfus-Affäre hatte ein Ergebnis, das den Erwartungen der französischen Antisemiten nicht entsprach. Einerseits besannen sich die Juden, die seit ihrer Emanzipation zu Assimilation geneigt waren, auf ihre Zusammengehörigkeit, betonten ihre jüdischen Eigenschaften, anstatt sie zu verbergen, andererseits erhob sich nach der zeitweiligen Zurückdrängung des Antisemitismus eine literarische Bewegung mit psychologisierender Tendenz, getragen von jüdischen und christlichen Schriftstellern, die auf genauestes Studium und Erkennen jüdischer Rassemerkmale im Psychischen und Physischen abzielte [17]).

Der literarische Ausdruck des jüdischen Selbstbewußtseins.

Dieser neue Impuls datiert seit der Einführung in Frankreich von «Chad Gadya», einem epischen Gedicht des englisch schreibenden jüdischen Schriftstellers Israel Zangwill, dessen Veröffentlichung in französischer Übersetzung am 27. Oktober 1904 auf Veranlassung von Charles Péguy in den «Cahiers de la Quinzaine» erfolgte. Dieses Gedicht, das die religiösen Zweifel eines ins Elternhaus heimkehrenden jungen Juden schildert, wirkte auf eine Anzahl Juden wie eine Bekeh-

(1849—1894), orientaliste français, traduisit le Zend Avesta en anglais. Ses articles réunis sous le titre de: Les Prophètes d'Israël sont destinés à démontrer l'identité de l'idéal moderne avec l'esprit des anciens prophètes»; (S. 368); «Reinach (Théodore), frère des précédents, érudit français, membre de l'Institut, né à St.-Germain-en-Laye en 1860, auteur de: Trois Royaume de l'Asie Mineure, Mithridate Eupator, Recueil des Inscriptions juridiques grecques, Une nécropole royale à Sidon, l'Histoire par les Monnaies, etc. ... Adversaire du sionisme et adepte du judaïsme réformé, il a traduit l'oeuvre de Flavius Joseph, recueilli les Textes grecs et latins relatifs au judaisme, écrit un livre sur les Monnaies juives et une Histoire des Israélites depuis leur dispersion jusqu'à nos jours, où il soutient la thèse de l'assimilation ...». (S. 394 f.)

[17]) Vgl. Christian Sénéchal: Les grands courants de la littérature française contemporaine. Marburg (Elwert) 1924, S. 224.

rung. Auf die zum Teil jüdischen Mitarbeiter von Péguy und auf die jüdischen Abonnenten, welche infolge der Dreyfus-Affäre zur Einkehr und Selbstbesinnung auf ihr Volkstum gekommen waren, übte «Chad Gadya» eine tiefe Wirkung aus. «‚Chad Gadya' joua le rôle d'un cristal jeté dans un liquide sursaturé, et, sur certains esprits sensibles agit à la manière d'un retour, d'une conversion: bouleversement, crise de larmes, et direction de vie soudainement changée.» [18])

Französische Juden, die alle Beziehungen zum jüdischen Leben verloren hatten und fast nichts mehr von der jüdischen Geschichte kannten, begaben sich mit Eifer an das Studium des Ursprungs und der Traditionen ihres Volkstums. Die Romane, in denen Zangwill das beengte malerische Leben der großen Judenviertel — denen er noch den Namen Ghetto gibt — in London, in New York und Osteuropa schildert [19]), und die Novellen, in welchen er das Leben der jüdischen Idealisten Uriel Acosta, Spinoza, der Reformatoren, Sektengründer und Mystiker darstellt, all derer, die er "The Dreamers of the Ghetto" nennt, gaben ihnen dazu den inneren Antrieb. Nach und nach hörten sie auf, ihr jüdisches Wesen zu verbergen, sie fühlten geradezu das Bedürfnis, es zu ergründen und zu besingen. Jüdische Gedichte, Theaterstücke und Romane entstanden. Aber die Verfasser waren nicht nur Juden. Gerade auch französische Arier begannen, sich für das „Malerische" im jüdischen Leben und für die gegenwartsnahen Probleme, welche durch das Vorhandensein jüdischer Minderheiten inmitten andersrassiger Völker, besonders Osteuropas, hervorgerufen werden, zu interessieren.

Der bedeutungsvolle Einfluß, den Israel Zangwill auf das Judentum in Frankreich im allgemeinen und auf die jüdische Literatur in französischer Sprache im besonderen ausgeübt hat, berechtigt zu einer kurzen Betrachtung seiner dichterischen Persönlichkeit.

„Innige Liebe zum angestammten Judentum hat Zangwill die Feder geführt." [20]) Was an ungeahnten epischen Stoffen in dunkeln Londoner Winkeln in chaotischer Formlosigkeit verborgen liegt, wurde der Leserwelt klar, als im Jahre 1892 das Buch "The Children of the Ghetto" erschien. Es war das Werk des 1864 geborenen Israël Zangwill, des ehemaligen Lehrers einer jüdischen Freischule. „Der Ghetto ohne Tore", das nach Whitechapel verpflanzte osteuropäische Judentum, ist die Welt, in der Zangwills Gestalten sich bewegen. Alte orientalische Träume und grotesker Aberglaube umwehen sie nebelhaft. „Aber von Zeit zu Zeit bricht in weißem Fernlicht der göttliche Glanz des großen Jahwe durch." Das Leben spielt sich ab als ewiges Leiden, Träumen und

[18]) André Spire: Les Problèmes Juifs dans la Littérature, in: «La Renaissance Religieuse», Alcan, 1928, S. 111.

[19]) A. Spire: Le Ghetto, in: «Quelques Juifs et Demi-Juifs», Bd. I, Bernard Grasset, 1928, S. 17—26.

[20]) Bernhard Fehr: Englische Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts. S. 371.

Hoffen. Heute sind die Kinder des Ghettos verschwunden, denn schon die zweite Generation wird von der englischen Kultur aufgesogen. Aber dennoch hat Zangwill das Thema unentwegt fortgeführt in "Ghetto Tragedies" (1893) und in deren Erweiterung "They that walk in Darkness" (1899), in "The King of Schnorrers" (1894), in "Ghetto Comedies" (1907), in "The Grandchildren of the Ghetto" (1914) und auch in dem in New York spielenden Drama "The Melting Pot" (1908) [21]).

Doch nicht diese eigentliche und hauptsächliche Sphäre des intimen Ghettolebens ist es gewesen, die in Zangwills Werken so starken Einfluß auf Frankreich ausübte. Der Dichter wußte das jüdische Element in allen sozialen Schichten darzustellen. Wie stark sein Einfühlungsvermögen in die verschiedensten Milieus ist, zeigen besonders seine "Dreamers of the Ghetto", eine Sammlung jüdischer Studien, die das eigene, vielseitige Wesen des Verfassers spiegeln. Eine der in diesem Werk wiedergegebenen Erzählungen ist das vorerwähnte «Chad Gadya», die poetisch geschauten Seelenkämpfe des enttäuschten, verzweifelten Heimkehrers, ein Motiv, dessen Analyse in dem Kapitel „Der Jude als Heimkehrer" erfolgt.

Israel Zangwill wurde so zum spiritus rector jüdischer Regeneration zuerst in England, vor allem aber im jüdisch-intellektuellen Frankreich, wo der Boden durch die zeitweiligen Enttäuschungen, welche die Dreyfus-Affäre in den Kreisen des Judentums hervorgerufen hatte, für den neuen Einfluß besonders aufnahmebereit war. «En France, au début du XXe siècle, on aurait en vain cherché une oeuvre analogue à celle de Zangwill. Les Juifs y étaient trop peu nombreux, leurs communautés trop petites, trop serrées sur elles-mêmes pour avoir besoin d'autres liens ou moyens d'expression que la conversation, la correspondance ou de petits périodiques de caractère local ou confessionnel.» [22])

Erfüllt von Bewunderung und offen bekannter Sympathie sind die langen kritischen Ausführungen, welche André Spire dem englisch schreibenden Volksgenossen Israel Zangwill im ersten Bande seiner «Quelques Juifs et Demi-Juifs» [23]) gewidmet hat. Und kein jüdischer Schriftsteller des heutigen Frankreich versäumt es, zu dieser Persönlichkeit und ihren Gedanken in Roman, Lyrik oder Essai Stellung zu nehmen.

Somit ist der starke Auftrieb, den die jüdische Literatur in französischer Sprache erfahren hat, in erster Linie auf den revolutionierenden Einfluß dieses epischen Gedichtes «Chad Gadya» zurückzuführen.

---

[21]) Vgl. Bernard Fehr, S. 370—372.
[22]) A. Spire: Israel Zangwill, in: Quelques Juifs et Demi-Juifs I, S. 20 ff.
[23]) erschienen 1928 (S. 5—164).

Gleichzeitig mit dieser auf ein Sichbewußtwerden jüdisch-traditionellen Erb- und Ideengutes abzielenden Bewegung, deren Träger ausschließlich Juden waren, verlief um die Jahrhundertwende im literarischen Frankreich eine zweite, ebenso entscheidende, welche wir die arisch-französische Parallele zur ersteren nennen möchten. Ihren Charakter suchen wir im ersten Kapitel der vorliegenden Arbeit, „Jüdischer Traditionalismus", herauszustellen. Gemeint ist die Kunst der literarischen Verarbeitung von ethnischen Beobachtungen, welche die Brüder Jérôme und Jean Tharaud seit ihrer Entdeckung des Ostjudentums in Ungarn nun schon über drei Jahrzehnte fortgeführt haben. Rückblickend auf den umfangreichen, dem Judentum gewidmeten Teil ihrer Literatur führen die Tharaud in ihrem «Quand Israël n'est plus Roi» in Erwiderung auf die aggressive Zuschrift eines jungen Juden folgendes aus: «J'ai parlé de vous, j'ose le dire, comme un Chrétien n'en a jamais parlé, et j'ajoute comme aucun Juif de France n'avait jamais songé à le faire, ...» [24]) Diese im ersten Augenblick etwas selbstüberheblich anmutende Behauptung ist von den Verfassern dazu bestimmt, eine Reihe von Vorwürfen, die gegen ihre klare, über das Judentum geführte Sprache von jüdischer Seite erhoben worden waren, zurückzuweisen. Jedoch, schon an dieser Stelle sei betont, daß diese beiden Verfasser mit diesem über sich selbst ausgesprochenen Urteil recht hatten: «... car il a fallu ce petit livre [25]) pour vous rappeler tout à coup qu'il y avait dans la juiverie de l'Europe Orientale, et dans la juiverie tout court, une matière de poésie.» [24])

Hier ist jedoch eine gewisse Einschränkung am Platze, denn, wenn auch der Einfluß der Tharaud von starker Wirkung, besonders auf französisch-arische Schriftsteller, und von einer gewissen Wirkung auf die jüdischen Schriftsteller in Frankreich war, so muß doch für diese die Erscheinung Israel Zangwills als die ungleich bedeutendere, ausschlaggebendere bezeichnet werden.

Aber im Anschluß an den eben zitierten Satz fahren die Verfasser fort, sich der Angriffe des jüdischen Anklägers mit dem gleichen Hinweis auf ihren literarischen Einfluß zu erwehren: «Avec quelle ardeur, derrière moi, vos coreligionnaires se sont lancés sur cette piste, ai-je besoin de vous le rappeler? J'en ai presque du dégoût, et j'en fais mon *‚mea culpa'*, car dans cette avalanche de littérature franco-juive, pour quelques réussites, quel amas de médiocrité!» [26])

Diese Äußerung der Brüder Tharaud ist geeignet, die im Vorwort aufgestellte Behauptung über das Bestehen einer literarisch-jüdischen Massenproduktion im heutigen Frankreich zu beweisen.

---

[24]) J. et J. Tharaud: Quand Israël n'est plus Roi, S. 184.
[25]) Gemeint ist: L'Ombre de la Croix von J. et J. Tharaud, dessen Besprechung im Kapitel „Traditionalismus" erfolgt.
[26]) Quand Israël n'est plus Roi, S. 184 f.

Vielgestaltigkeit jüdischen Wesens.

An einer anderen Stelle dieser bisher letzten Veröffentlichung der Tharaud zur Judenfrage stellen sich die Verfasser selbst die Frage, ob ihre Beschäftigung mit dem Judentum einen vorläufigen Abschluß gefunden habe. Die Antwort lautet: «Cette fois encore je le croyais. Mais Israël me surprendra toujours. Dans le même temps où, en Russie, il dirigeait le mouvement pour bolchéviser l'univers, il commençait, en Palestine, une entreprise nationaliste; dans le même temps où il préparait à Moscou le triomphe de l'Internationale, il restaurait à Jérusalem l'ancien royaume de David ...» [27])

Diese Erkenntnis von der Vielgestaltigkeit jüdischen Wesens, welche die Verfasser selbst als assimilatorisch bedingt charakterisieren [28]), wird treffend ergänzt durch eine andere Bemerkung in demselben Buche: Mit Bezug auf die Marseillaise heißt es da: «C'est un chant qu'Israël aime assez dans le malheur, mais dans la fortune il l'oublie.» [29]) Kein Schriftsteller außer dem jüdischen Zangwill und den christlichen Tharaud hat sich so sehr bemüht und hat es so vorzüglich verstanden, die vielen Einzelzüge jüdischen Wesens in derart treffenden analytischen Beschreibungen in Gestalt von Romanen zu verlebendigen. Das sei als Urteil hinsichtlich der Tharaud vorweggenommen. Diese Fülle der dargestellten jüdischen Erscheinungsformen läßt sich jedoch zusammenfassen in zwei ausgeprägte, scheinbar sich gegenseitig ausschließende Geisteshaltungen, die im jüdischen Menschen ihre Synthese finden. Gerade ein Jude ist es gewesen, der diesen Gedanken formuliert hat: «L'âme du Juif est double: elle est mystique et elle est positive ... si le mysticisme aboutit à un Philon ou à un Spinoza, le rationalisme conduit à l'usurier, au peseur d'or; il fait naître le négociant avide; ... parfois les deux états d'esprit se juxtaposent, et l'Israélite, comme cela est arrivé au moyen âge, peut faire deux parts de sa vie: l'une vouée au songe de l'absolu, l'autre au commerce le plus avisé.» [30]) Bernard Lazare, einer der Vorkämpfer für die Revision des Dreyfus-Prozesses, hat diese Zeilen geschrieben, ein Jude, der durch seine Schriften über den Antisemitismus vor und während der Dreyfus-Affäre unter den Juden Frankreichs als Autorität in Fragen des Judentums galt [31]).

---

[27]) Quand Israël n'est plus Roi, S. 189.

[28]) Siehe die Analyse der romanhaften Erzählung: Quand Israël est Roi im Assimilationskapitel.

[29]) Quand Israël n'est plus Roi, S. 193.

[30]) Bernard Lazare: L'antisémitisme, son histoire et ses causes. I, S. 66.

[31]) «Dans un autre camp que celui de Drumont, dont il fut l'adversaire résolu, Bernard Lazare, l'un des plus acharnés défenseurs de Dreyfus, cherche à expliquer l'antisémitisme, sinon à l'excuser. Ce témoignage autorisé d'un Juif profondément estimé par les siens vaut d'être recueilli comme un précieux aveu des déficiences d'Israël.» (A. Cavalier et P. d'Halterive: Israël aux mystérieux destins, Blois, 1933, S. 91.)

Aber noch eingehender ist diese rätselhaft widerspruchsvoll erscheinende jüdische Wesenheit von einem anderen, einem zeitgenössischen Juden interpretiert worden, der selbst aus dem Bereich des Übersinnlichen her seine Betrachtungen anzustellen scheint und in poetisch-überschwenglichem Stile folgende Formulierung gibt: „... die jüdische Seele ist eine in einer fortwährenden Brandung von gegeneinander ankämpfenden Strömungen wogende Geistigkeit, eine Arena, in der die gewagtesten Träume ringen mit einer leidenschaftlichen Neigung zur Wirklichkeit. Da ist eine unablässige Angst, von der eigenen wilden Phantasie verlockt zu werden, und von der den Träumenden verächtlich anlächelnden Realität abzubiegen. — Nirgends findet man einen so schmerzlichen Drang, seine ungestüme Einbildung zu entseelen durch das Messer der Realität. Der Jude hat ein inniges Verständnis für die Wirklichkeit, er weiß, daß er ihr dienen muß und sie ihm seinen Traum nicht gönnt. Ehe er von selbst fallen soll, schwindelnd vor der Lust des Schwebens und schwer herabgezogen durch die unwiderrufliche Erde, schneidet er sich im Emporfliegen die Flügel ab und begeht Selbstmord, erschöpft in dem Ansturm von Himmel und Erde, die beide nach ihm greifen.“ [32])

Der Vielfältigkeit jüdischen Wesens, dieser eigenartig wechselvollen Kette von Einzelzügen, die in ihrer Gesamtheit die jüdische Geisteshaltung ausmachen, sind wir nachgegangen bei dem Versuch, an Hand der modernen jüdischen Literatur auf französischem Boden in sieben Motivstudien ein annähernd vollständiges Bild von den jüdischen Zielsetzungen und Bestrebungen in der Gegenwart zu vermitteln. In mehreren der behandelten Werke kommen alle Motive in der vom Verfasser gewählten psychologisierenden Darstellungsweise zum Ausdruck. Die jüdische Seele zeigt sich oft an einer Stelle, d. h. in einer einzigen schriftstellerischen Arbeit, in ihrer ganzen Spannweite. Der Zug jedoch, der in jeweils einer Gruppe von Werken als der vorherrschende erscheint, gibt dem Kapitel, in welchem er behandelt wird, seinen Namen.

Verflechtung der jüdischen Bestrebungen.

Ausgehend vom Traditionalismus des volksmäßig gebundenen, in strenggläubiger Absonderung lebenden Ostjudentums, wie es sich heutigentages noch dem beobachtenden Reisenden in den Karpathenländern zeigt, dieser Urform aller jüdischen Verhaltungsweisen, werden in sinngemäßer Anordnung und Folge diejenigen Züge aufgezeigt, die in ihrer wechselseitigen Bedingtheit den jüdischen Erscheinungstypus gestalten. Ohne engste Beziehung zu den in Talmud und Bibel niedergelegten Überlieferungen ist dieses ausschließlich der Befolgung religiöser Riten geweihte Leben undenkbar, dessen Wurzeln aus der Tiefe legendärer

[32]) Siegfried van Prag, a. a. O., S. 760 f.

und geschichtlicher Vorstellungen von Jahwe als dem alles wirkenden Gotte und von den Persönlichkeiten der Stammesväter des Alten Bundes die Kräfte ziehen für eine übersensible geistige Beweglichkeit, für übersinnliche Phantastereien. Aber nicht nur ein Festhalten am Kaftan verleiht das Privileg zu kabbalistischer und talmudischer Auseinandersetzung mit den für den Juden ewig vorbildlichen Gestalten und Symbolen seiner ihm in märchenhaftem Glanze erstrahlenden Vergangenheit. Auch inmitten der Zivilisation Westeuropas fanden sich, wie oben ausgeführt wurde, Glaubensgenossen, die in der Wiedererweckung jüdischen Kultes und jüdischen Selbstbewußtseins ihre erste Aufgabe erblickten. So erklärt es sich, daß in den Kapiteln vorliegender Arbeit, welche die Verherrlichung der Stammesgrößen, die fanatische Übersteigerung, eine Art jüdischen Mystizismus und die Revolutionssucht aufzeigen, diejenigen Juden des heutigen Frankreich behandelt werden, die als schriftstellerische Begabungen und als Wortführer jüdisch-traditionsbewußter Regeneration innerhalb des französischen Gastvolkes sich von der kaum übersehbaren Masse jüdischer Schreiberlinge der Pariser Asphaltliteratur abheben. In allen Veröffentlichungen dieser Verfasser ist die Auseinandersetzung mit der Frage der Assimilation spürbar. Ihre verschiedenen Veranlagungen und Temperamente bestimmen hierbei die Art ihres Vorgehens. Diejenigen ihrer Arbeiten, welche in klarer Frontentrennung Traditionalismus und Angleichungsbemühen gegenüberstellen, werden im Kapitel „Assimilationsstreben" behandelt. Doch diese den Lebensnerv einer wahrhaft französischen Kultur berührende Frage der jüdischen Angleichungsbestrebungen muß den französisch-arischen Verfasser wieder auf den Plan rufen. Er hat sich zu entscheiden, welche Partei er ergreifen will, er muß die Wesenheit des Juden aus dessen Psyche und Charakter zu erfassen suchen, wenn er den langsam, aber stetig wachsenden völkischen Abwehrkräften an seiner Stelle Rechnung tragen will. Er muß viel tiefer in das jüdische Wesen eindringen, als es seine Vorläufer des 19. Jahrhunderts taten, er muß seinen noch immer größtenteils in liberalistisch-tolerantem Denken befangenen französischen Volksgenossen das Bild des Juden in einer Weise vor Augen führen, die weder propagandistisch noch aggressiv, sondern nur scharf beobachtet wirken darf, damit sein Werk mit einiger Aussicht in den Kreisen einer vorurteilsbehafteten Leserschaft als diskussionswert angesehen werden kann.

An die Darstellung der jüdischen Assimilation im Spiegel jüdischer und französischer Autoren schließt sich das Motiv des in seinen Erwartungen bitter enttäuschten jüdischen Heimkehrers an, des Menschen, der alle Stationen jüdischer und arischer Geistigkeit durchlaufen und erforscht zu haben glaubt, der die Assimilation als höchstes erstrebenswertes Ziel betrachtete und doch in immerwährender zermürbender Anklage sich den Selbstbetrug eingestehen muß. Sein ganzes Wesen ist erfüllt von den Träumen einer unfaßbaren, ungestillten Sehnsucht, in deren

Unterbewußtsein ständig die jüdische Tradition lebendig bleibt. Aber die Verzweiflung dieser seelisch lebensunfähigen jüdischen Gestalten birgt in sich schon den Auferstehungskeim. Eine einzige Hoffnung hat seit dem Wirken Herzls die auf ihre Tradition sich besinnende, aber dennoch immer von neuem enttäuschte Judenheit nicht mehr verlassen: «L'éternel espoir d'entrer dans la terre promise.» [33]) Dieser Gedanke der Verwirklichung einer nationalen Heimstätte begeistert die Dichter der jüdischen Regeneration in demselben Maße wie er die französisch-arischen Autoren anregt, die neue jüdische Geisteshaltung des Zionismus zu erforschen. So finden sich Juden und Nichtjuden von neuem in der Betrachtung desselben Gegenstandes zusammen und suchen, jeder auf seine Art, die neue Erscheinung, das neue Rätsel dieses ewig unbefriedigten, ruhelos umherwandernden Volkes zu lösen.

Dieses ist im wesentlichen die Reihenfolge der jüdischen Bestrebungen, wie sie im Hauptteil der vorliegenden Untersuchung beobachtet wird. Unter Ausschaltung der großen Fülle mittelmäßiger Literatur weniger bedeutender Schriftsteller werden die Bestrebungen selbst nur an den Werken der maßgeblichen Verfasser aufgezeigt.

Behandelte Schriftsteller.

Die jüdischen Schriftsteller Henri Franck, Edmond Fleg und André Spire zusammen zu nennen und ihnen eine gemeinsame Tendenz zuzuschreiben, ist in modernen französischen Literaturgeschichten üblich geworden. Das ist nur bedingt zutreffend. Wohl können sie als Vorkämpfer jüdischer Regeneration bezeichnet werden, aber die Beschäftigung mit ihren Arbeiten läßt bald erkennen, daß es sich bei ihnen um drei völlig verschiedene Veranlagungen, Temperamente und Zielsetzungen handelt. „Franck, Spire, Fleg wollen, in verschiedenem Grade, den Fluch von sich wälzen, der auf Israel unter den Völkern und auf ihnen als den Söhnen Israels lastet“ [34]), ist eine bestechende Formulierung, doch verallgemeinert sie zu sehr. Die Untersuchung wird zeigen, wie verschieden geartet diese drei Verfasser sind. Als vierter Jude wird Jean-Richard Bloch erwähnt, der mit zwei Romanen [35]) über das Judentum hervorgetreten ist.

Bei den französisch-arischen Schriftstellern war die zu treffende Auswahl nicht schwierig. Es gibt nur die Brüder Jérôme und Jean Tharaud und den kürzlich durch die Aufnahme in die Académie Française ausgezeichneten Jacques de Lacretelle, die als hervorragende Beob-

---

[33]) J. et J. Tharaud: Causerie sur Israël, (Plon) 1926, S. 19.

[34]) Otto Forst-Battaglia: Die französische Literatur der Gegenwart 1870/1927. Neue Aufl. Wiesbaden 1928, S. 373.

[35]) Von diesen beiden Romanen wird nur «... Et Compagnie» behandelt, weil «Lévy» in der Dissertation von Mme Delhorbe (s. vorn S. 5) bereits eingehend berücksichtigt worden ist.

achter und fein psychologisierende Zeichner jüdischen Wesens den vorerwähnten Juden in bezug auf die Kenntnis des literarischen Stoffes gegenübergestellt werden können. Ihre Darstellung des Jüdischen erreicht eine Meisterschaft des analysierenden Sellenstudiums, so daß neben ihnen die Anzahl der übrigen modernen französischen Verfasser, in deren Werken jüdische Züge nur vereinzelt behandelt werden, wertmäßig sehr stark abfällt. Ihr Sichversenken in die ihnen artfremde jüdische Wesenheit wird niemals ein Sichverlieren in sie. Sie bleiben unangefochten als unbestechliche Beobachter. Die gewonnene Macht ihrer Erfahrung befähigt sie, der französischen Öffentlichkeit mit der Kenntnis jüdischer Geisteshaltungen indirekt zugleich die geeigneten Erkenntnisse für eine Abwehr volksfremder Einflüsse zu vermitteln.

Frage nach den Beziehungen zwischen jüdischem und französischem Wesen.

Aus dem Studium jüdischer Literatur in französischer Sprache ergeben sich zwangsläufig einige Fragen, welche geeignet sind, das Kernproblem vorliegender Abhandlung zu berühren. Es sind die folgenden: Wie kann eine scharfe Trennung vorgenommen werden zwischen dem jüdischen Typus einerseits und einer individuell-französischen Geisteshaltung andererseits? Gibt es nicht manch starke Wesensverwandtschaft zwischen ihnen, als deren Beispiel unter vielen anderen der angeborene Zug beider Völker zur Ironie genannt werden darf?

Beim ersten von deutscher Seite unternommenen Versuch, in diese gegenwärtig scheinbar nur wenig voneinander unterschiedenen Geisteswelten einzudringen, fällt eine eindeutige Unterscheidung schwer, und je mehr im Fortschreiten gemeinsame geistige Züge zutage treten, um so leichter könnte man geneigt sein, an die Möglichkeit einer Assimilation des jüdischen an das französische Element zu glauben. Das Unternehmen einer solchen Begriffsdeutung offenbart sich jedoch bei eingehendem Studium eines Teiles der jüdischen Literatur im heutigen Frankreich als gewagt und schwierig, zumal in dieser Hinsicht von französischer Seite noch keine Abgrenzung beider Geistesverfassungen gegeneinander in wissenschaftlicher Form niedergelegt zu sein scheint.

Fortwährend erschließen sich dem Leser jüdischer Literatur neue jüdische Wesenszüge, die dazu angetan sind, ihn irrezuleiten, ihn zu betören und schließlich zu der Annahme zu bringen, es handele sich bei dem gerade vorliegenden Roman, bei der erlebten Poesie um Konzeptionen eines sehr vielseitigen, unverfälscht französischen Geistes.

Als typische Beispiele für diese These seien die jüdischen Schriftsteller des heutigen Frankreich Julien Benda, André Suarès, André Maurois (vormals Hertzog) und Henri Duvernois (vormals Schwabacher) genannt, die sich abseits von der an früherer Stelle

gekennzeichneten literarischen Strömung halten und deshalb im Hauptteil dieser Arbeit keine Erwähnung finden. Sie behandeln in ihren Werken keine jüdisch-aktuellen Probleme, sie psychologisieren keine jüdisch-typischen Gestalten. Sie streben vielmehr danach, in ständiger Anlehnung an die Geisteswelt der Antike oder Westeuropas ihre Verwurzelung mit national-klassischem Gedankengut ihres Gastvolkes Frankreich — oder, wie im Falle André Maurois, außerdem einer englisch-geistigen Wahlheimat — unter Beweis zu stellen. Ihre Zielsetzung, assimiliert zu erscheinen, verhilft ihnen denn auch stellenweise zu einem Tarnungserfolg. «Ce sont des Juifs camouflés» ist nicht nur eine persönliche Äußerung von Urbain Gohier aus einer dem Verfasser gewährten Unterredung, sondern die Ansicht vieler Angehörigen derjenigen literarischen Kreise, die den Rechtsparteien nahestehen.

Französische Haltung wird von den drei angeführten Schriftstellern täuschend nachgeahmt, und der weitaus größere Teil des französischen Publikums wird in ihnen im allgemeinen „Franzosen israelitischer Konfession" oder gar nur „Franzosen" erblicken.

Es genügt nicht, in diesem Zusammenhang auf die Anpassungsfähigkeit des jüdischen Volkes als eine seiner wesentlichsten Eigenschaften hinzuweisen. Vielmehr muß der durch die Wahl des Themas bedingte Sonderfall für sich untersucht werden.

Ein Jude, Paul Amann, hat selbst diese in manchen Parallelerscheinungen auffallende gegenseitige Berührung jüdischen und französischen Wesens erkannt und zu formulieren gesucht[36]). „Witz, Spottlust, Beobachtungsgabe, Freude am scharf verständigen Wort und an sprechender Geste — all das ist auch französisch (Nuancen vorbehalten). Nicht umsonst sind wir ein Splitter, der der Mittelmeerrasse nahesteht, wie ein Großteil der Franzosen. In der Provence ist auch für unser Auge der Jude nicht immer kenntlich."

Bis hierher hebt Amann das Gemeinsame hervor, was seine anschließende Behauptung von dem Bestehen eines völkischen Zwiespaltes, den er nur nennt, aber nicht kennzeichnet, unmotiviert erscheinen läßt; denn er führt weiter aus: „Die weite Kluft, die aber doch zwischen französischem und jüdischem Wesen steht, scheint zäher Arbeit [!] überbrückbar [!] zu sein. Nicht als feige Assimilation ist diese Überbrückung zu wünschen, sondern als wichtiger Schritt jüdischer Volkserziehung, als mindestens lokale Aneignung jener natürlichen Höflichkeit des freien Menschen, die Selbst-Achtung und zarte Achtung des Nächsten ist."

Amanns Darlegungen lassen den Eindruck aufkommen, als drücke sich in ihnen seine wahre Überzeugung aus. Er ist bemüht, taktvoll zu wirken, was in dem einleitenden Abschnitt zum Assimilationsmotiv unter Hinweis auf seine Ausführungen noch hervorgehoben werden wird. Seine

---

[36]) Paul Amann: Assimilation in Frankreich, in: „Der Jude", V, 1920, S. 142 ff.

an dieser Stelle angeführte Behauptung, die Gemeinsamkeiten jüdischen und französischen Wesens betreffend, wird gestützt durch die folgende Erkenntnis: „... so hat französische Luft und Erde viel getan, auch für uns. Fröstelnd unter der verdünnten Schicht ihrer Bewohner, greift diese Erde gierig nach Menschen von Geist und Willen, bindet sie mit engem Heimatgefühl, das aber in größeren Stunden zur Idee der Menschheit wird, sich jüdischer Weltliebe nähert“ [37]).

Diese beliebte, über bloßes Assimilationsstreben weit hinausgreifende jüdische These einer Weltverbrüderung ist zu oft von deutscher Seite als bloße Vorgabe und Deckung für einen jüdischen Imperialismus gekennzeichnet worden, als daß in diesem Zusammenhang weiteres über sie zu sagen wäre.

Ebenfalls sind von deutscher Seite Judentum und Franzosentum wegen ihrer Ähnlichkeiten in mancher Beziehung schon in eine gemeinsame Schau gestellt worden. Erich Jaensch spricht in seinem Vortrag „Die Wissenschaft und die deutsche völkische Bewegung“ [38]) davon, daß drei untereinander eng verwandte Einflüsse der modernen liberalistischen Wissenschaft Europas ihr Gepräge gegeben haben: „der spezifisch neuzeitliche Geist, der französische Geist und der jüdische Geist. Trotz mancher Unterschiede im einzelnen haben sie vieles Gemeinsame und gehören darum zur selben menschlichen Grundform“ [39]). Jaensch gibt diesen drei Geisteshaltungen wegen ihrer gegensätzlichen Einstellung zum deutschen Wesen den Namen „Gegentypus“, von dem er sagt, er befinde sich „immer auf einer Art Flucht vor dem Lebendigen“. Nach einer Betrachtung über den rationalistischen Spiritualismus als einer von ihm gewählten Definition für französische Geisteshaltung kommt Jaensch zu einer Charakteristik französischen und jüdischen Wesens. „Als echter Franzose gilt, wer das Ideensystem in sich aufgenommen hat und vertritt, das in den französischen Anschauungen von Zivilisation niedergelegt ist, gleichgültig, ob er ein bodenständiger Franzose ist, ein Neger vom Senegal, ein Indochinese aus Annam oder auch ein eingewanderter Russe oder Pole. Von Rasse darf nicht gesprochen werden. Dieser Begriff ist gleichsam tabu.“ [40]) Die Einheit der Nation ruht nicht auf einer gleichen natürlichen Artbeschaffenheit, sondern nur darauf, daß die zur Nation gehörigen Menschen mit ihrem Intellekt dasselbe Ideensystem in sich aufgenommen haben, wobei sie von Natur und als Lebensorganismen so verschieden sein können wie überhaupt möglich.

Die ebenfalls zum „Gegentypus“ gehörende jüdische Geistesart verfolge demgegenüber eine Psychologie, die diesen Tabubezirk gerade in den Mittelpunkt rückt. „Das höhere Geistesleben des Menschen kommt nach diesen Anschauungen zustande durch Teilnahme des

---

[37]) Amann, a. a. O., S. 146.
[38]) In: „Die Deutsche Hochschule“, Heft 2, Marburg 1933, S. 1 ff.
[39]) Jaensch, a. a. O., S. 18.
[40]) S. 20.

Menschen an einem substratlosen, von der lebendigen Menschennatur abgehobenen und unabhängigen Geistesleben.“ [41]) Dieser substratlosen Geistigkeit widmet Jaensch eine eingehende Untersuchung, in deren Verlauf er dazu übergeht, den geschilderten „Gegentyp“, in welchem sich also französisches und jüdisches Wesen ausdrücken, einen „Projektions- oder Strahltyp“ zu nennen, der bei seinem Denken dazu neigt, die Inhalte seines Geistes aus dem Bewußtsein in das Wirkliche „hineinzustrahlen“. In diesem Zusammenhang wird von Jaensch festgestellt, daß fast alle Hauptwortführer des entschiedenen Liberalismus den Kreisen des „gegentypischen“ Menschentums entstammen, „denn der extreme Liberalismus wurde vor allem propagiert vom Franzosentum, vom Judentum und von dem ganz spezifisch und ausgeprägt ‚modernen‘ Menschentum“ [42]).

Diese Erkenntnis gewisser Gemeinsamkeiten der jüdischen und französischen Geisteshaltung läßt es für einen Deutschen erst recht schwierig erscheinen, den Verlauf einer Grenze zwischen beiden Wesenheiten zu bestimmen. Erst nach dem Anführen weiterer jüdischer Stimmen wird sich die Möglichkeit zu einer aus den verschiedenen Ansichten gezogenen Schlußfolgerung ergeben.

Hans Kohn handelt in einem Aufsatz über André Spire [43]) einleitend von Sprache und Inhalt einer (jüdischen) Dichtung überhaupt, wobei er davon spricht, der Dichter wende sich „vorzüglich an seine Sprachgenossen, vor allem der lyrische Dichter, dessen Gedanke sich zutiefst den rhythmischen Gesetzen der Sprachtradition fügen muß“. Dennoch sei die Sprache etwas Sekundäres [44]). Primär bleibe die schöpferische Leidenschaft, das innere Leben des Dichters, das im Kunstwerk seiner Explosion Maß und Grenze gibt. Diesem inneren Leben zutiefst liegt ebenfalls Ererbtes, die Traditionsgemeinschaft des Blutes, der gemeinsam erlebten Geschichte. „Wir werden mit gutem Recht diejenigen Dichter, in deren Dichtungen wir diesen erlebten Kern Form gewinnen sehen, als zu ihrer Blutsgemeinschaft gehörig betrachten, in welcher Sprache sie auch immer geschrieben haben. Es ist dabei völlig unnötig, daß der Inhalt ihrer Dichtungen jüdisch sei, es handelt sich darum, daß ihre Haltung der Welt gegenüber von Dichter und Leser

---

[41]) Jaensch, a. a. O., S. 21.
[42]) S. 31.
[43]) Hans Kohn: André Spire. In: „Der Jude“, VI. 1922, S. 31.
[44]) Von deutscher Seite ist eine Untersuchung über das Verhältnis von jüdischem Erlebnisinhalt zu deutschem Sprachausdruck schon unternommen worden: Wilhelm Stapel: Die literarische Vorherrschaft der Juden in Deutschland 1918 bis 1933, Hamburg 1937. Stapels hierbei gewonnene Erkenntnis (a. a. O., S. 15), daß eine Übereinstimmung beider Faktoren nicht erreicht werden kann, darf jedoch nicht ohne weiteres auf eine jüdisch-französische Beziehung übertragen werden, weil die Struktur des romanischen Sprachcharakters von der des germanischen verschieden ist. — Dieses letztere Verhältnis würde vielmehr eine von französischer Seite angestellte Sonderuntersuchung fordern.

als jüdisch empfunden werde.“ [45]) An dem Sonderfall André Spire bekräftigt Kohn seine soeben angeführte Behauptung, indem er ausführt: „Zu dieser Gruppe jüdischer Dichter gehört auch André Spire, dessen Werke in französischer Sprache abgefaßt sind [46]) ... Lyriker [47]), hat er sein jüdisches Gefühl in Dichtung geformt.“ Auch Gedichte wie die «Poèmes Juifs» von André Spire, in denen das Wort «Juif» gar nicht vorkomme, werden als jüdisch empfunden, „weil der Mann, der sie schrieb, in aller Vielfältigkeit seines Seins, in aller unendlichen Verknüpftheit seines Wesens ..., in aller Teilnahme und allem Offensein dem weiten Geschehen gegenüber, doch das Jüdische in sich als die tiefste tragende Schicht empfindet“ [48]). Hier wird also von jüdischer Seite im Gegensatz zu der vorerwähnten Meinung von Jaensch der jüdische Erscheinungstypus in seiner Eigengesetzlichkeit stark betont, und wird vor allem, wie der folgende Anschlußsatz an obiges Zitat erkennen läßt, eine scharfe Trennungslinie zwischen jüdischer und französischer Geisteshaltung gezogen. „Und daß dies geschah in einem völlig unjüdischen Milieu, in einem Lande und in einer Kultur, wo dies [siehe oben!] den Weg des absolut größten Widerstandes bedeuten mußte, allein und ohne Begleiter, ist eines der Wunder der ewig sich erneuernden Lebenskraft des jüdischen Volkes.“ [49])

Hans Kohn greift in dem Bemühen um eine Hervorhebung der Persönlichkeit seines Landsmannes André Spire zu einem unrechten Mittel, denn gerade das Gegenteil der von ihm vertretenen Ansicht ist zutreffend. Seit der großen französischen Revolution ist Frankreich dasjenige Land gewesen, welches in politischer Hinsicht den Juden die geringsten Hemmnisse bereitet hat.

Eingehender behandelt ein anderer Jude, Siegfried van Prag [50]), das Verhältnis der beiden Wesenheiten zueinander, und zwar in einer Themenstellung, die den Gegenstand der vorliegenden Abhandlung direkt berührt. Sein 1922 erschienener Aufsatz ist insofern veraltet, als er vor dem Bekanntwerden der Judenromane der Brüder Jérôme und Jean Tharaud nd von Jacques de Lacretelle veröffentlicht wurde. „Ich bin einmal dem nachgegangen, was französisch-arische Autoren, die in ihrem Roman Juden studierten, aus diesen machten. Sie gaben Menschen mit jüdischem Äußeren; sie ließen sie manchmal jüdisch handeln, nie ließen sie sie jüdisch denken und fühlen.“ [51]) Diesen wirft er Oberflächlichkeit vor und vertritt den Standpunkt, der größte Fehler, den

---

[45]) Kohn, a. a. O., S. 506.
[46]) Kohn, a. a. O., S. 506.
[47]) S. 564; auffallend ist an dieser Stelle die typisch jüdische Auslassung des Artikels.
[48]) S. 564.
[49]) Ebd.
[50]) Siegfried van Prag: Der Jude im Roman, in: „Der Jude, VII (1922), S. 758—762.
[51]) S. 760.

Arier beim Schreiben über Juden begehen könnten, bestünde darin, daß sie die bei einem einzelnen Juden vorgefundenen Eigenschaften generalisierten. „Wenn man überhaupt etwas über Juden im allgemeinen aussprechen darf, ist es dieses, daß Juden nicht restlos unter dem Begriff einer Allgemeinheit zu fassen sind, da nirgends das Individuum so stark und eigenmächtig wächst und so sehr von der festgesetzten Norm abweichen kann wie bei den Juden. Eine eventuelle jüdische Norm würde sofort durch die Fülle der Ausnahmen zersplittert.“ [52])

In seiner Zusammenfassung schreibt van Prag, er glaube dargelegt zu haben, daß es dem Arier möglich ist, einen Juden, unmöglich, die Juden zu charakterisieren. „Es scheint mir, wie gesagt, unmöglich, in einem Roman einen Juden zu zeichnen, der als Urtypus seiner Rasse gelten könnte. Will man die Juden beschreiben, so muß man sie in ihrer großen individuellen Verschiedenheit geben und vor allem darauf achten, die Sphäre ihres eigenen Milieus als Hintergrund der Darstellung zu wählen. Dieses ist auch das Verfahren unseres großen Volksgenossen Israël Zangwill.“ [53])

Siegfried van Prag steht noch auf dem Standpunkt, daß nur jüdische Schriftsteller dazu fähig seien, echt Erlebtes über Juden zu schreiben. „Nur der Stammesgenosse kann durch sich selbst etwas wissen von dem verborgenen Seelenleben seines Bruders“ [54]); so vermag er wohl Zangwill anzuerkennen, aber die derselben Generation angehörenden arischen Schriftsteller Frankreichs, die über Juden schrieben, wie Balzac, die Goncourt, Donnay und Vogüé, von seinem Standpunkte aus nur ungünstig zu beurteilen. Er hatte ja noch keine Kenntnis von der umfangreichen, durch Zangwill ausgelösten literarischen Bewegung in Frankreich. Weder die seiner jüdischen Geisteshaltung konformen Gestalten eines André Spire, Henri Franck, Edmond Fleg, noch diejenigen der Arier Jérôme und Jean Tharaud und Jacques de Lacretelle standen in seinem Blickfeld. Zwar gab auch van Prag schon zu: „Der scharfsichtige Schriftsteller lernt denn auch durch die Tat die Seele einer anderen Rasse einigermaßen kennen“[55]), doch im Ernst hielt er ein solches Erfassen jüdischen Wesens von seiten eines arischen Verfassers nicht für möglich, was seine skeptischen Ausführungen beweisen.

Schlußfolgerung.

Der Widerspruch zwischen den Meinungen von Jaensch und denen der angeführten Juden wird durch die folgende Tatsache aufgeklärt. Jaensch untersucht die gemeinsame Einwirkung jüdischen und fran-

---

[52]) Siegfried van Prag, a. a. O., S. 760; vgl. hierzu das auf S. 14 f. wiedergegebene Zitat van Prags.
[53]) S. 761.
[54]) S. 759.
[55]) S. 760.

zösischen Wesens auf die wissenschaftliche Forschung mit experimenteller Methode an Integrationstypen und gelangt dadurch zu einer Erkenntnis von gewissen psychologischen Wesensverwandtschaften zwischen beiden, welche gar nicht beansprucht, das Problem einer wechselseitigen Beziehung zwischen Franzosentum und Judentum zu lösen. Die angeführten Juden dagegen bilden ihre Urteile aus individuellem Empfinden oder rein empirischer Beobachtung.

Den Grad einer bestehenden Verwandtschaft zwischen jüdischem und französischem Wesen zu bestimmen, scheint nur von französischer oder jüdischer Seite aus möglich zu sein. Eine Denkart jedoch, die weder in der einen noch in der anderen Geisteshaltung beheimatet ist, hat wohl die Verpflichtung, nach bestem Vermögen ein Erkennen des Wesensfremden anzustreben, sie darf jedoch niemals zur Selbstentäußerung führen; die Gefahr, zur freischwebenden Intelligenz zu werden, erschiene sonst unvermeidlich.

Es ist eine selbstverständliche Vorbedingung für alle Wertung fremdsprachlicher, nicht artgemäßer Literatur, sich in das Wesen dieses Schrifttums einfühlen, in seine Eigenart einleben zu können, um es gleichsam aus seiner Grundstimmung zu erfassen. Dann erst wird es möglich sein, aus solchem Begreifen heraus Sonderheiten zu erkennen und zu beurteilen, wie sie sich aus dem Studium der von uns behandelten Literatur ergeben. Stets aber halten wir es für erforderlich, uns der Gebundenheit unserer Blickrichtung als deutsch geborene und erzogene Beobachter jüdischen und französischen Wesens bewußt zu bleiben, weil nur so die Wertung vor dem Kritikübenden selbst, als auch vor dem zu dieser Kritik Stellungnehmenden als echt empfunden bestehen kann.

Hauptteil.

A. Jüdischer Traditionalismus in den Werken der Brüder Tharaud.

I. Ihre Einstellung zu den Juden.

Die Brüder Jérôme und Jean Tharaud (geb. 1874, bzw. 1877) interessieren uns im Rahmen vorliegender Arbeit als scharfe französische Beobachter jüdischer Wesensart. Ihre Fähigkeit zu naturalistischer Schilderung alles Geschauten beherrscht gleichermaßen ihre Romane, Reise- und Kriegsberichte, unter denen die Darstellungen jüdischen Verhaltens zwar den Vorrang einnehmen, aber doch nur Glieder in der Folge schriftstellerischer Auseinandersetzungen mit fremder Eigenart sind. Neben ihren sechs dem Judentum gewidmeten Werken «L'Ombre de la Croix» (1917), «Un Royaume de Dieu» (1920), «Quand Israël est Roi» (1921), «La Rose de Sâron» (1927), «L'An prochain à Jérusalem» (1924), «Quand Israël n'est plus Roi» (1933) veröffentlichten beide Brüder 1927 ihre «Petite Histoire des Juifs». In dieser Arbeit schildern sie Selbsterlebtes auf ihren Studienreisen nach Osteuropa und Palästina und erwähnen die Umstände, welche das Volk Israel veranlaßten, einer Sonderexistenz im Ghetto zu führen.

Ihrer persönlichen Einstellung zum Judenproblem geben die Verfasser an zwei Stellen ihrer Werke eindeutigen Ausdruck, in zeitlicher Reihenfolge zuerst in dem Vorwort zu ihrer «Petite Histoire des Juifs» und später noch einmal in ihrem bisher letztveröffentlichten über die Juden handelnden Buche «Quand Israël n'est plus Roi». Beide Erklärungen ergänzen sich.

«La situation des Juifs dans le monde est un trop grand sujet pour qu'on le traîte avec amertume, hostilité ou dérision. Et puis, est-ce un bien, est-ce un mal pour un littérateur? j'avoue que j'ai pris l'habitude ou plutôt que je suis naturellement incliné à regarder tout en spectateur désintéressé. Etre philosémite ou bien antisémite, jamais une pareille question ne s'est présentée à mon esprit ...» [1])

[1]) Petite Histoire des Juifs. S. VI [im Original ohne Sperrdruck]. Vgl. hierzu die Stelle aus der am 19. November 1936 gehaltenen Rede von Walter

Wer kennt nicht, so führen sie aus, die Späße des Südens — und alle Juden, selbst diejenigen Nordfrankreichs, seien Südländer —, in denen das Volk Israel sich über sich selbst mit bitterer Ironie lustig macht! Diesem heiteren Selbsterkennen begegne man so häufig, und alle Possen überlieferten sich vom Vater auf den Sohn, wechselnd mit der Zeit. Israel in Eigendarstellung schmeichelt sich wahrhaftig nicht. Aber sobald von einem Außenstehenden an ihm Kritik geübt wird, ja, sobald dieser sich nur mit ihm beschäftigt, reagiert es mißtrauisch und überempfindlich, was mit der angeblichen jahrhundertelangen Verfolgung begründet wird.

«J'ai reçu bien souvent des lettres de Juifs russes ou polonais qui étonnés de découvrir dans nos livres tant de détails sur leur vie familière, s'informaient avec sympathie si nous étions des coreligionnaires.»[2]) Aber andererseits warfen weniger freundliche Leser, die das Ghettoleben selbst nicht kannten, den Verfassern antisemitische Parteinahme vor: «Ils considèrent nos récits et nos écritures comme une grossière caricature et nous reprochent d'étaler sous les yeux du public une vie qu'ils jugent ridicule et dont le ridicule rejaillirait sur eux-mêmes. Ils s'irritent que nous nous attardions complaisamment à la description d'une existence dont ils ne sentent plus la poésie.» [3]) Es ist ihnen unangenehm, so wahrheitsgetreu das malerische fremde Milieu geschildert zu sehen, das jedoch für sie nur barock und erniedrigend erscheint, und in dem sie wohl heute noch wie ihre Vorfahren leben würden, wenn der Zufall sie nicht herausgerissen hätte.

Wie sollte man nicht die heitere Note erkennen — so meinen die Tharaud —, die es tatsächlich im Leben des Ghetto gibt? Die Juden selbst haben dies zur Blütezeit der yiddischen oder hebräischen Literatur während des 19. Jahrhunderts in Polen und Rußland erkannt und hervorgehoben. «Si les Juifs nous font un grief de montrer des traits qui les choquent, que diraient-ils donc, s'ils lisaient les écrivains du ghetto? Mias je crois, je suis sûr qu'il n'y a pas dans nos livres que le côte comique d'Israël.» [4]) Die hierin liegende Poesie glauben die Tharaud besser zu erfühlen als viele der schlechterdings europäisierten Juden, die sich mit der Angleichung an den Jedermannstyp zufrieden geben.

«Poésie même de la race» nennen die Verfasser den jüdischen Zug revolutionärer Leidenschaft, den viele Juden vergessen möchten, der

---

Frank: Deutsche Wissenschaft und Jugendfrage (erschienen in „Schriften des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands", Hamburg, Hanseat. Verlagsanstalt, 1937) S. 17: „Ein französischer Schriftsteller, der, ohne Antisemit zu sein, doch dem Problem des Juden ein tieferes Verständnis entgegenbringt, als es bis heute gemeinhin im europäischen Westen zu finden ist, Jean Jérôme Tharaud, hat im Jahr 1921 die Geschichte der ungarischen Räterevolution geschildert in einem Buch, das den Titel trägt: „Wenn Israel König ist . . ."

[2]) Petite Histoire des Juifs, S. III.

[3]) S. IV.

[4]) S. V.

aber eine Sonderart des Messianismus in sich schließe. Würde Israel nicht jenen unausgesprochenen „behexenden" Reiz besitzen, so wären sie, die Tharaud, niemals von ihm angezogen worden. Der Satz «L'esprit de dénigrement n'est pas du tout notre fait» [5]) wird durch den Charakter ihrer Werke bestätigt. Dagegen werden wir weiter unten kritisch auf ihre Behauptung zurückkommen müssen: «Nous ne pratiquons ni l'ironie ni la caricature et si nous déformions les choses et les êtres, ce serait dans le sens de l'ennoblissement» [6]). Sie selbst also werfen die Frage auf, ob es wohl vorteilhaft oder schädlich für einen Schriftsteller sei, sich an eine Anschauungsweise des «spectateur désintéressé» zu gewöhnen. Eine Entscheidung für oder gegen die Juden sei für sie, die Tharaud, undiskutierbar. Wohl aber betonen sie demgegenüber mit Nachdruck das Bestehen eines «fait juif». «Il y a une race juive, il y a des communautés juives, il y a des aspects variés de l'activité juive.» [7]) In dem vorerwähnten zweiten Bekenntnis ihrer schriftstellerischen Einstellung wird diese Tatsache noch unterstrichen. Das geschieht in Form einer Erwiderung, mit welcher die Verfasser auf die Zuschrift eines mit ihrer Darstellungsweise des jüdischen Wesens höchst unzufriedenen Juden antworteten [8]).

Nicht als wilde Tiere und noch weniger als Dilettanten, so sagen sie, durchstreifen sie die Welt, um Israels Elend zu schildern. «Le hasard des circonstances nous a fait tomber un beau jour sur un chaud nid de juiverie, dans ces montagnes des Carpathes et cette morne plaine de Pologne où peut-être vos parents ont vécu et que probablement vous ne connaissez pas vous-même.» [9])

Von Budapest, wo er von 1899 bis 1903 als Lektor an der Universität tätig war, unternahm Jérôme Tharaud, später auch gemeinsam mit seinem Bruder Jean, Reisen in die Karpathen, um jenes jüdische in sich abgeschlossene Volksleben in Galizien, Rumänien und Bulgarien kennen zu lernen, von dem er später sagte: «On se trouve ici, à quelques heures de Vienne et de Berlin, dans un pays aussi reculé, aussi lointain, aussi différent du nôtre que la Chine et la Thibet, devant un vieux débris de civilisation qui remonte à Antiochus, à Salomon, au roi David, à Ninive, à Babilone, et qui se conserve ici sous la crasse.» [10])

Dort entdeckte er eine bis dahin gänzlich unbekannte und der europäisch zivilisierten räumlich doch so nahe Welt: «Un monde plein de vie mais comme perdu au fond des âges. C'étaient vos réserves profondes et le conservatoire de vos vieilles pensées.» [11]) Das Interesse, mit dem sich

---

[5]) Petite Histoire des Juifs, S. VI.
[6]) Ebd.
[7]) S. VI/VII.
[8]) Quand Israël n'est plus Roi, S. 182—199.
[9]) S. 182.
[10]) Causerie sur Israël, S. 15.
[11]) Quand Israël n'est plus Roi, S. 182/83.

die Verfasser dieses Gegenstandes annehmen, hatte nichts Außergewöhnliches an sich: «je me suis laissé pénétrer par cette atmosphère de miracle, ce goût du merveilleux qui éclate si bizarrement là-bas, et tout ce qu'il y a de beauté sordide, archaïque et touchante, dans ce comique et cette poésie» [12]).

In ihren Romanen haben sie diese Aspekte herausgegriffen und damit eine Gesamtschau des Ghettolebens gegeben, die kein französischer Schriftsteller vor ihnen in ähnlicher oder ebenso gründlicher Weise zu schildern unternommen hat. Die Tharaud tun es ohne die Absicht, gefallen oder mißfallen zu wollen. Ein einziger Gedanke sei ihnen Leitstern gewesen: wahr zu sein («avec le seul désir d'être vrai») [13]).

Doch kehren wir zum Ausgangspunkt, zu der Erwiderung der Verfasser auf die von jüdischer Seite gegen sie erhobenen Anschuldigungen zurück.

Jedesmal wenn sie etwas Schönes und Edles («quelque chose de beau et de noble») im Judentum entdeckten, hätten sie es begierig aufgegriffen, um es mit bestem Können wiederzugeben. Würden sich dennoch Angriffspunkte finden, so sei das nicht die Schuld der Verfasser. «... votre longue misère vous a rendus susceptibles à l'excès», so wenden sie sich an ihren jüdischen Angreifer und zugleich an sein ganzes Volk, «et vous abusez maintenant de vos malheurs d'autrefois, un peu à la manière des enfants dont la santé fut délicate, et qui exigent par la suite qu'on leur passe tous leurs caprices» [14]). Israel verlange, man solle von ihm ausschließlich im Tone einer orientalischen Verehrung und einer grenzenlosen Bewunderung sprechen. «Cela n'est pas possible. Surtout quand votre fantaisie s'amuse à jeter des cailloux dans les vitres de nos vieilles maisons.» [15]) — Was die Tharaud mit diesem bildhaften Ausdruck meinen, wird aus der Darstellung ihrer romanhaften Erzählung «Quand Israël est Roi» ersichtlich.

Hatten die Verfasser zu Beginn ihrer Erwiderung den gegen sie erhobenen Vorwurf einer antisemitischen Einstellung zurückgewiesen, so kehren sie an dieser Stelle zu demselben Gedanken zurück. «Peut-être êtes-vous bon prophète» [16]) erwidern sie dem jüdischen Angreifer mit leisem Spott. Wenn die Tausende von Juden, die aus Deutschland in Frankreich einwandern, in ihrem Gepäck nicht sehr viel Zurückhaltung («discrétion») mit sich führten — «mais c'est bien la vertu qui vous manque le plus!» [17]) —, so sei in der Tat mit dem baldigen Wiederaufleben dieser alten menschlichen Leidenschaft, dem Antisemitismus, zu rechnen, welche Israel so oft durch sein Verhalten entfesselt habe,

---

[12]) Quand Israël n'est plus Roi, S. 183.
[13]) Petite Histoire des Juifs, S. VII.
[14]) Quand Israël n'est plus Roi, S. 197.
[15]) S. 197.
[16]) S. 199.
[17]) S. 199.

die aber in den Ländern Westeuropas schon am Erlöschen gewesen sei. «Je ne m'en réjouirai pas, comme vous le pensez» bekräftigen die Tharaud ihre vorerwähnte Haltung. Aber von den Juden selbst hängt es ab, eine Katastrophe zu vermeiden. «Et dans une certaine mesure, peut-être que mes livres, que vous exécrez si fort, pourraient être pour vous un avertissement.» [17])

Obwohl dieser Satz die Erwiderung der Tharaud abschließt und aufschlußreich für die Betrachtung der Judenromane dieser Verfasser ist, enthält er doch nicht das Wesentlichste. Eindeutig geben die Verfasser ihrer Haltung zu den Juden an der Stelle Ausdruck, wo sie den Gegensatz Israëlite—Juif herausstellen. Das Wort «Israëlite» zu gebrauchen, ist ihnen unmöglich. «Il ne représente rien pour moi. In Juif, oui, je comprends! Je sais ce que cela veut dire. C'est une réalité vivante, un être qui a un sang, une race, une histoire. Mais un Israëlite? Je vous avoue que dans ce personnage je ne vois rien qu'un Juif qui cherche à oublier tout cela. La pire des choses: un Juif honteux.» [18])

Das Interesse an einem durch Assimilation nicht verfälschten jüdischen Volkstum bleibt der wahre, eigentliche Kern der Einstellung der Tharaud. Dieses Interesse wird begleitet von einer Art Wertschätzung diesem Volke gegenüber, solange es sich als das zu erkennen gibt, was es durch seine Tradition, durch die Beobachtung seiner kultischen Bräuche im Laufe von Jahrhunderten bis auf den heutigen Tag geblieben ist; solange, als es sich zu sich selbst bekennt. Und diese unmißverständlich ausgedrückte Einstellung bedeutet ein Zurückweisen der Juden in ihre Schranken.

In welcher Art nun verwirklichen und rechtfertigen die Brüder Tharaud ihre Behauptungen? Sie gehören in der modernen französischen Literatur zu den Meistern des Dialogs. Hierin entwickeln sie eine Kunst, deren Lebensechtheit überzeugend wirkt. Mit feiner Einfühlung und klarer Beobachtung zeichnen sie Zug um Zug ihre Gestalten, stets im Anschein vollkommen heiterer Ruhe, eben als die «spectateurs désintéressés». In den Zwiegesprächen ihrer Judenromane bleibt wohl kein Problem des Judentums nicht nur unberührt, sondern auch bis in seine letzten Unklarheiten hinein undurchleuchtet. Was diese Verfasser aber vor allem auszeichnet, ist die Treffsicherheit, mit der sie jedem direkten oder indirekten Einwand von jüdischer Seite begegnen [19]).

So erscheint ihre Behandlung der Judenfrage auf den ersten Blick wegen der erstrebten bestechenden Unparteilichkeit einzigartig. Der Leser gewinnt den Eindruck einer plastischen Charakterisierungsweise und eines Stiles, der in seiner Ausgeglichenheit die Vorzüge einer bildhaften, klaren und sicheren Darstellung zu vereinen bestrebt ist. Mit

---

[18]) Quand Israël n'est plus Roi», S. 198.

[19]) Vgl. ihre romanhaften Erzählungen «Quand Israël est Roi» und «Quand Israël n'est plus Roi».

Recht dürfen sie daher als beste Vertreter französischer Prosa der Gegenwart bezeichnet werden.

Die besondere schriftstellerische Einfühlungsgabe in fremde Wesenheit gibt wohl den Romanen und Erzählungen der beiden Verfasser den eigentlichen Wert, doch liegt in ihr zugleich auch eine Gefahr begründet. Indem sich die Tharaud stets in die verschiedenen Meinungen ihrer Gestalten hineinversetzen und vielfach auch bloß Erzähltes in der Anschauungsweise ihrer Figuren wiedergeben, wird man versucht zu glauben, die Verfasser verträten jedesmal diese Ansichten als ihre selbstgebildeten. Beruht diese Fähigkeit auch auf dem schon erwähnten stark ausgeprägten Talent zur Dialogisierung, so leitet sie doch den Leser gelegentlich in die Irre. Die Grenze zwischen den schriftstellerischen Ansichten und denen der dargestellten Personen ist in den drei dem Ghettojudentum gewidmeten Romanen fast immer verwischt. In den persönlichen Bekenntnissen über das Judentum aber, zu denen «Petite Histoire des Juifs», «Causerie sur Israël» und Teile aus «Quand Israël n'est plus Roi» gerechnet werden müssen, wird ihre scharfe Beobachtung, wie schon ausgeführt wurde, zur unerbittlichen Kritik.

Den Tharaud eine besondere weltanschauliche oder gar politische Tendenz in ihren im Rahmen dieser Arbeit erwähnten Werken nachweisen zu wollen, ist ein müßiges Vorhaben, wenn auch in dieser Hinsicht eine Behauptung aufgestellt worden ist [20]). Liefern ihre rein sachlich erscheinenden Beobachtungen des Judentums auch genügend Material für den Antisemitismus, so ist es doch verfehlt, zu meinen, daraus eine entsprechende persönliche Haltung der Verfasser ableiten zu können. In dieser Hinsicht glauben wir den oben erwähnten eigenen Darlegungen der Tharaud. Ein politisches Bekenntnis spielt u. E. nicht in das schriftstellerische Werk dieser Verfasser hinein, wenn auch ihre Zugehörigkeit zur «Action Française» Vermutungen in dieser Hinsicht zuließe.

II. Ihre Romane.

Ständig sind die Tharaud wachsam, sprungbereit, alle sie interessierende Wesenszüge ihrer Umwelt zu erfassen und mit feiner Ironie darzustellen. So ist das ganze erste Kapitel des Romans «Un Royaume de Dieu» ein Glanzstück ihrer arteigenen Schilderungskunst, eines Wiedergebens des Geschauten und Erlebten in typisierender Betrachtungsweise. Trotz ihres Scharfblickes sind diese Verfasser keine gemütlosen Beobachter. Man darf vielmehr von einer Art väterlicher Güte reden,

[20]) Siehe Forst-Battaglia, S. 227. „Diese leidenschaftlichen Bekenner einer ausgeprägten politischen Überzeugung haben es auch in jenen Büchern, die einbekanntermaßen der Polemik dienten, verstanden, stets höchste künstlerische Objektivität zu wahren." — Leider führt F.-B. diese Bücher nicht an, weshalb die über sie geäußerte Ansicht nicht genau nachgeprüft werden kann.

die sie den Ghettojuden als dem Lieblingsgegenstand ihrer Betrachtung entgegenbringen.

Unter dieser Perspektive muß auch der Vergleich gesehen werden, mit dem sie diesen Roman einleiten: «Il y a deux cents ans, en Pologne, sur la terre froide et nue, il y avait un très vieux sapin moribond, dont les très antiques racines plongeaient jusqu'au fond des siècles, et dont les branches, étalées sur le pays tout entier, ne portaient plus, elles aussi, qu'une poussière de choses mortes, suspendues entre le ciel et la terre par je ne sais quelle habitude, quelle hésitation impuissante à s'abîmer sur le sol ou à s'envoler dans l'espace, et aussi par ces longues toiles, ces trames presque immatérielles que les patientes araignées accrochent à tout ce qui est vieux, silencieux, inanimé, abandonné par la vie. Dieu parfois jetait un regard sur ce sapin séculaire, chargé de moisissures et de ruines, et songeait avec tristesse: ‚Voilà donc ce qu'est devenu non vieil arbre d'Israël! Cet arbre que j'ai planté de mes mains dès les premiers jours du monde, et qui doit durer, je l'ai dit, jusqu'au dernier jour des siècles, est-il possible qu'il continue de végéter sur la terre en cet état pitoyable?' ... Et dans sa sollicitude Dieu se penchait davantage sur ses plaines de Pologne.» [21])

Hier haben wir gleich zu Anfang eines der für die Tharaud bezeichnenden stilistischen Bilder. Es wirkt als Einleitung — ein Vergleich aus der Musik sei erlaubt — wie die Ouvertüre zur einer spätromantischen Oper, die den Inhalt des kommenden Werkes in thematischer Vollständigkeit bringt und doch alle Möglichkeiten zu weiterer Durchführung offen läßt. Schon das Lesen der ersten Seite läßt erkennen, mit welch feiner Ironie diesem einleitenden Abschnitt von den Verfassern der Name «Prologue dans le Ciel» gegeben worden ist, und im Sinne unseres Vergleichs ist es recht interessant, an ihm zu beobachten, wie die Tharaud in einer glänzenden inhaltlichen und stilistischen Wiedergabe schon im ersten Kapitel eine Zusammenfassung alles Wesentlichen geben [22]), was das Leben dieser ukrainischen Juden im Ghetto ausmacht, um doch verheißungsvoll auf das Kommende hinzuweisen. Indem sie so eine zusammenfassende Übersicht an den Anfang stellen, ohne sich dabei zu verausgaben, wecken sie in feiner Weise das Interesse des Lesers und stimmen ihn erwartungsvoll auf die im Roman selbst folgende Einzelausführung. Sie enthüllen schon in diesem ersten Abschnitt zum Teil das Geheimnis des traditionellen Judentums.

Mit einer Hingabe und einem Verständnis für ihre Sonderart, was besonders die Namengebung: «Les brebis de Schwarzé Témé» [23]) ausdrückt, schildern sie die Wesenszüge dieser Juden, daß man fast glauben könnte, Jahwe selbst erzähle von seinen unmündigen Kindern, sei-

[21]) Un Royaume de Dieu. In: «Revue des Deux Mondes», 1. Mai 1920, S. 35 f.
[22]) S. 35—55.
[23]) S. 41.

nem „auserwählten Volk“: «Chassés de tous les coins du monde, des Juifs, par milliers et par milliers, vivaient là dans un long exil, un long exil, un long hiver. Dos voûtés, poitrines creuses, mains fébriles toujours agitées, qui semblent avoir plus de dix doigts pour saisir et argumenter; tout un peuple maigre, affamé, crispé, tordu, courbé en six sous le poids de sa destinée, qui pousse partout sa défroque, sa souquenille noire et boueuse, s'en va à longues enjambées du marché à la synagogue et de la synagogue au marché, à la chasse d'un maigre profit, s'arrête soudain, pris de frayeur, — une feuille est tombée, une mouche bourdonne, un chien hurle à la lune, — et puis reprend sa course, jetant les yeux à droite, à gauche, palpant de ses longs doigts déliés le visible et l'invisible; tout un peuple vieux comme le monde, et qui, dans son orgueil d'être le peuple élu, a tellement ratiociné, ergoté, bavardé sur chaque parole de son Dieu, et chaque cri de ses Prophètes qu'en lui la lettre a tué l'esprit, étouffé l'élan du coeur sous les raisonnements des commentateurs de la Loi et les folles pratiques sans âme.» [24])

Die Charakteristik dieses Volkes, deren Darstellung in novellistischer Form dieser ganze erste Abschnitt des Werkes gewidmet ist, können wir im einzelnen nicht nachzeichnen. Er gehört nicht zum eigentlichen Roman, welcher erst mit dem zweiten Kapitel beginnt, sondern verdient herausgelöst zu werden aus der Gesamtheit als abgeschlossene, umfassende Studie des intimen Ghettolebens. Somit ist mehr ein Hinweis auf diese eingehende Milieu- und Charakterschilderung angebracht als eine genaue Wiedergabe des von den Verfassern in gedrängter Form Gesagten. Wir müssen uns beschränken, die wesentlichsten Formulierungen nachzuzeichnen, obgleich es schwer erscheinen mag, aus den Kapiteln eines konzentriert dargestellten Inhaltes Leitsätze herauszulösen, ohne dem Ganzen dadurch zu schaden: «Ces Juifs ne s'intéressaient vraiment qu'au vieux livre subtil et bavard, où, depuis la destruction du Temple, les docteurs ont entassé arguments sur arguments, pour fixer et emprisonner dans des rites sans nombre la vie et la pensée d'Israël. Avec une ardeur insensée, le front penché sur le Talmud, ils tournaient sous leurs doigts fiévreux ces pages lourdes de toutes les chaînes, dont les rabbins, depuis des siècles, avaient chargé leur esprit. ... Et dans cette poursuite acharnée, sans doute l'esprit de tous ces Juifs avait gagné, au cours du temps, une agilité prodigieuse, mais toutes les âmes étaient mortes, les imaginations éteintes, les coeurs inoccupés.» [25])

Da sandte Gott in der Gestalt eines einfachen Wagenbauers den wunderwirkenden Bal chem tov, «l'homme de la bonne renommée», der sie schneller als es das ermüdete Tier («bête fourbue») des alten Talmud vermocht hatte, in das göttliche Königreich führte. Gleich ihrem Lenker

[24]) Un Royaume de Dieu, S. 36.
[25]) S. 37.

gaben sie sich ganz dem Wunder hin: «Ils s'abandonnèrent au miracle et s'élancèrent dans la nue.» [26]) Alles, was seit Jahrhunderten die jüdische Seele unbefriedigt, leer, unbeschäftigt gelassen hatte, belebte sich plötzlich mit Träumereien: «Cette âme indisciplinée, dont se plaignait déjà Moïse, et que le Talmud maintenait avec une si grande rigueur dans les bornes de la Loi, cette âme juive toujours en révolte, que Dieu seul a pu mater, et encore! s'évadait dans l'enthousiasme et les grands délires mystiques. — Oh! peuple étrange d'Israël, plein de déraison et d'excès!» [27]) «Et Israël s'était rapproché du Seigneur, mais de cette façon indiscrète, qui ne connaît ni le goût ni la mesure.» [28]) So verließen diese Juden den Talmud und sein altes Labyrinth, in dem sie jahrhundertelang auf der Suche nach dem Wege zum Himmel umhergeirrt waren, nur, um sich blindlings in die Torheiten eines noch überspannteren Zauberbuches zu werfen. Hier war der ganze Ballast an Gedanken, den Israel seit dem Beginn seiner Existenz mit sich schleppte, niedergelegt worden. Lange Zeit war diese Kenntnis das Vorrecht einer kleinen Zahl Eingeweihter gewesen. Teile und Teilchen davon waren in den Talmud geschlüpft und wieder andere «avaient reçu l'asile de livres prodigieusement secrets, qu'on ne se passait qu'entre gens dont les lignes du visage et aussi celles de la main révélaient qu'ils étaient nés pour garder le dépôt de ces vérités inouïes» [29]). Und dann, eines Tages, so berichtet die Legende, schlossen sich drei Rabbiner in einem Keller ein, um diese verstreuten Geheimnisse zu sammeln; dort blieben sie vierzig Jahre. Der große Prophet Elias weilte mitten unter ihnen. Der dunkle Keller hallte wider von dem Flügelschlag der göttlichen Heerscharen, die aus den Höhen des Himmels gekommen waren, um Dinge zu lehren, deren Kenntnis den drei Rabbinern bislang verborgen gewesen war. Und aus dieser von der Gegenwart göttlicher Wesen erfüllten Dunkelheit war dieses Buch des Lichts hervorgegangen, auf das sich heutigentages alle ihrem Talmud entfremdeten polnischen Juden stürzen, auf den Zohar, das Buch des Glanzes («Le Livre de la Spendeur») [30]). Gleich einem neuen Sinaï erhob es sich an der Seite des alten, nur in immaterieller Gestalt.

Beim Herabsteigen vom Berge der Verkündigung hatte Moses nicht alles enthüllt. Jedes Wort des Gesetzes hatte einen doppelten Sinn: einen faßbaren und einen verborgenen. Und dieser verborgene, von Welträtseln beschwerte Sinn mußte unter dem Schleier der Allegorie gesucht werden, wie die Taucher auf dem Grunde des Meeres ihre Perlen suchen. «Mais de ce livre baroque, le plus divagant peut-être qu'ait produit l'imagination des hommes, émanait pour ces esprits d'Israël

---

[26]) Un Royaume de Dieu, S. 38.
[27]) S. 38.
[28]) S. 38 f.
[29]) S. 40.
[30]) S. 40.

une lumière éblouissante, pareille à celle qui éclairait les ténèbres de la cave légendaire.» Beim Lesen dieses alten Zauberbuches erleuchtete sie der Geist Jahwes, und sie spürten die Gegenwart seiner Engel. «Dans ce Zohar ils respiraient une poésie indéfinissable, telle qu'une intelligence d'Occident n'en peut guère concevoir, quelque chose de mystique et de sensuel, prodigieusement oriental, coloré, brillant et vide. Vide! que dis-je? Pour ces Juifs toutes les clefs de la connaissance étaient là! ... Tous les mystères du monde visible et invisible gisaient enfermés dans ces mots hébreux, chaldéens et syriaques.» [31])

Was vermochte die in dieses Buch gesetzten Hoffnungen der an Gütern so armen polnischen Juden zu rechtfertigen? Gleich einer Erlösung enthüllte dieser Zohar unter tausend Torheiten, daß es zwischen Gott und Mensch nicht jenen unendlichen Abstand gäbe, von welchem der alte Talmud immer gesprochen hatte.

In einer Kette von Bildern führen die Verfasser diesen Gedanken einer theologischen Evolution des jüdischen Traditionalismus weiter aus, der nur folgende zwei Glieder ihres poetischen Gehaltes wegen entnommen seien: «L'échelle de Jacob se montrait de nouveau; et tout le long du jour, des Séraphins aux ailes de lumière montaient et descendaient, messagers adorables entre l'azur et le ghetto ... Et chaque prière sortie de la bouche d'un Juif donnait elle-même naissance à un Ange de lumière, qui venait augmenter les milices célestes, — en sorte que le dernier des Juifs de Pologne participait à la gloire de l'Eternel et fortifiait sa puissance.» [32])

Doch weit fester im jüdischen Traditionskult begründet als dies der Zohar jemals sein könnte, steht als Mittler zwischen Gottheit und Jude die Person des Zadik, des «Rabbin Miraculeux». Nur vier solcher besonders begnadeten Großrabbiner weist der Osten Europas auf, Persönlichkeiten, die ihre Machtvollkommenheit, Wunder zu wirken, vom Vater auf den Sohn vererben. Von ihnen heißt es, der Prophet Elias berate sie und steige nachts in ihr Zimmer, um sie mit seinem Geist zu erleuchten.

Diesen Juden, die beharrlich an dem Glauben festhalten, daß es nichts Unmögliches für sie gäbe, sondern daß alles in irgendeiner Weise von Gott erlangt werden könne, erscheinen jene Wunderrabbiner als Stützen ihrer großen Hoffnungen und vagen Träume. «Ces étonnants personnages sont la forme vivante de l'orgueil d'Israël et de sa foi dans l'impossible; ils répondent à cet appétit mystique, à ce goût du miracle qui fit jadis la fortune du Voiturier des Carpathes [33]); et leur force s'alimente au plus profond génie d'une race qui, de temps immémorial, a toujours prétendu confondre ses destins avec ceux de Dieu lui-même.» [34])

[31]) Un Royaume de Dieu, S. 41.
[32]) S. 42.
[33]) Vgl. oben S. 31, 3. Abs.
[34]) Un Royaume de Dieu, S. 51.

Diese mystische Verträumtheit jüdisch-kultischen Wesens, verbunden mit dem starken Selbstbewußtsein von einer göttlichen Sendung, ist eine Veranlagung, aus welcher sich jüdische Bestrebungen herleiten, denen wir uns im Kapitel über die Gefühlsübersteigerung zuwenden werden. Hier sind sie als Ausdruck des ghettojüdischen Volkstums zu verstehen, dessen traditionsgebundener Charakter besonders deutlich wird an einer von den Verfassern vorgenommenen Gegenüberstellung zu den christlichen Bewohnern desselben Landstriches.

Klar hebt sich die Zeichnung des jüdischen Volkstums von der mehr rahmenhaften und doch so lebendig gestalteten Beschreibung der ukrainischen Landbevölkerung ab. Beides ist aufmerksamen Blickes beobachtet. In Lebenslust und Überfluß an Gaben der Natur führen die Bauern dieser gesegneten Gegend ein beneidenswertes, von den Verfassern als paradiesisch geschildertes Dasein. Zu jeder Jahreszeit ertönen frohe Weisen. Schilfrohrflöte und Akkordeon begleiten die Stimme des Sängers, der niemals einen anderen Lehrer als die Nachtigall gehabt hat; und der Tänzer springt und hüpft wie das Eichhörnchen in den Zweigen. «Ici demeure la poésie, . . .; ici toute passion s'élance avec la force du blé.» [35])

Jawohl, die Juden auf der anderen Seite des Teiches haben allen Grund, diesem an Blumen, Gesängen und frohem sinnlichen Verlangen reichen Dorf, wo die Natur Alleinherrscherin ist, den Namen Schwarzé Témé = Schwarze Unreinheit zu geben. «Beni sois-tu, Maître du Monde! de l'autre côté de la mare, on vit tout à fait autrement. Dans toute la Pologne et l'Ukraine vous chercheriez en vain un ghetto où les caftans noirs soient plus verdis par le temps, plus élimés par la boue, plus graisseux et couverts de taches; où les boucles de cheveux frisent le long des joues en plus glorieux tirebouchons; où les barbes plus incultes conservent dans leurs plis plus de tabac à priser; où les femmes mariées rasent de plus près leurs cheveux et portent la perruque en satin d'une plus triste couleur d'automne, comme pour rappeler le souvenir des belles nattes sacrifiées le soir des noces. Vous n'en trouveriez pas où, dans la synagogue, on se balance pendant la prière avec plus de frénésie, où l'on fasse claquer les doigts avec autant de vigueur, où les regards fiévreux s'épuisent à déchiffrer avec plus de rigueur dans les jeûnes et plus d'entrain aux grands banquets du sabbat; où l'odeur de la pipe enfin, mêlée à celle de la boue et de la laine humide, emplisse le saint lieu d'une atmosphère plus intime.» [36])

Diese bis in kleinste Züge und Bewegungen hineinreichende Gesamtschau des Beobachteten bildet für die Schriftsteller den Auftakt zu weiterer Betrachtung. In diesem Hauptmotiv liegen eingebettet alle Keime

---

[35]) Un Royaume de Dieu, S. 46.
[36]) S. 47.

zu späterer Entfaltung in den Kapiteln der drei Romane über das Traditionsjudentum, deren Inhalt wir uns im folgenden zuwenden.

Ein Dorf in der Ukraine, die Synagoge der elenden, zerlumpten und hungrigen Judengemeinde von Schwarzé Témé, ist der Schauplatz der Handlung von «Un Royaume de Dieu». Kleine Getreidehändler, Schuster und Kaftanschneider bilden eine elende Bevölkerung. Ruhig geht das Leben in der Hut des Zadik und unter der Herrschaft des polnischen Grafen seinen jahrhundertelang gewohnten Gang, zeitlich bemessen nach der Wiederkehr von Festen oder Märkten. Trotz aller Bedürftigkeit waren diese Menschen in ihrer Art glücklich, bis plötzlich die Nachricht von einem Pogrom in der jüdischen Nachbargemeinde Elisabethgrad den Frieden in einen Schreckenssturm verwandelt. Sofort entzündet sich die Einbildungskraft. In den Erzählungen dieser Juden lebt noch immer die Überlieferung der Ereignisse von vor 300 Jahren, von dem Morden und Brennen eines Chmelnicki und seiner Kosakenhorde, einem über zehn Jahre währenden Pogrom. Weder die lange Zwischenzeit noch die große Entfernung von Elisabethgrad können die „jüdische Angst" bannen, von der alle befallen sind: die weniger bedeutenden Mitglieder der Judengemeinde, wie Schmoul, Mardochai, Naoum und Reb-Mosché, Reb-Eliezer, Reb-Eliakoum ebenso wie die «Instruments de sainteté», der Schächter, der Ritualrabbiner, der Vorleser, der Vorsänger, die Söhne des Zadik und gar der Zadik selbst. Vergebens wird tagelanges Fasten und Beten befohlen, um Gottes Zorn zu besänftigen und die Geißel abzuwenden. Da erinnern sie sich ihres Territorialherrn, durch dessen Fürsprache es gelingt, eine Abteilung Kosaken zum Schutze der angeblich bedrängten Judengemeinde herbeizurufen. Zwei Wochen lang führen diese Kinder der Steppe ein recht großartiges Leben auf Kosten der Juden, welche zu ihrem neuen Schrecken einsehen, daß sie den Teufel mit Beelzebub ausgetrieben haben: ihre anfängliche Furcht mit den materiellen Opfern, die ihnen die Völlerei der Kosaken verursacht. Immer mehr gleitet die anfängliche Dramatik in Komik hinüber, und am Ende erfährt man, daß der angebliche „Pogrom" in Elisabethgrad lediglich eine allgemeine Plünderung mit ein paar Totschlägen gewesen ist, die gleichzeitig den „überlebenden" Juden Gelegenheit geboten hat, sich an einer Anzahl ihrer Feinde blutig zu rächen. Man beeilt sich, die Kosaken in ihre Garnison zurückzuschicken, und das Leben der jüdischen Gemeinde von Schwarzé Témé [37]) geht friedlich weiter, als wäre es niemals beunruhigt worden.

Um diese an sich schlichte Begebenheit spinnt nun die lebhafte Phantasie der Tharaud einen Reichtum an Episoden, der hier nur angedeutet, nicht aber nacherlebensmäßig ausgedeutet werden kann. Die Fülle an Einzelmotiven der drei in diesem Kapitel besprochenen Romane

[37]) Schwarzé Témé = Schwarze Unreinheit ist der von den Juden geprägte Ausdruck für Chapelle Blanche (vgl. Un Royaume de Dieu, S. 44) und bezeichnet sowohl das Dorf der Ungarn als auch das der Juden.

der Tharaud gestattet nicht, jedes geäußerte Werturteil durch ein entsprechendes Zitat zu belegen. Eine analytische Darstellung, wie sie bei der Mehrzahl der folgenden Werke angebracht erschien, würde hier eine gesonderte Abhandlung bedingen. So soll der Versuch einer Charakterisierung jüdisch-traditionalistischer Bestrebungen durch die Tharaud ein Hinweis auf die Milieustudien dieser Verfasser bedeuten und keine Nachzeichnung der Motive im einzelnen.

Die Kernhandlung dient als bloßer künstlerischer Hintergrund, vor dem in überaus fein und sinnvoll geordnetem Zuge vorüberzieht, was diese scharfen Beobachter an Typischem, Komischem, Groteskem bei dem geschilderten jüdischen Volkstum geschaut und erlebt haben. Das geschieht in einer echt empfundenen Art der Wiedergabe.

Um den Leser in das schriftstellerische Milieu einzuführen, um ihm Gelegenheit zu bieten, ganz in diese Welt eines fremden Volkstums einzudringen, werden zuerst in äußerst geschickter Weise die hauptsächlichen Wesenszüge und Gewohnheiten der Traditionsjuden an Situationsberichten dargestellt, dann erst lassen die Tharaud das gestellte Bild sich langsam beleben, unmerklich zunächst. Die Gestalten treten aus ihrem anfänglich starren Zustand in die Bewegung über, in die Handlung; doch diese wiederum ist nicht als Selbstzweck aufzufassen — wie oben erwähnt wurde —, sie dient nur zum Vorwand einer Vertiefung der begonnenen Milieustudien. In allen drei dem Traditionsjudentum gewidmeten Romanen findet sich dieser Wechsel zwischen Zeiten lebendiger Handlung und beschaulichen Betrachtens. Den Reichtum an stofflichen Motiven könnte eine der beiden Erzählungsarten für sich allein nicht ausschöpfen.

Nichts geschieht in diesen Romanen von ungefähr. Jede Einzelhandlung ist bedingt durch irgend einen bestimmten jüdischen Wesenszug, der in feinster und oft zart humorvoller Weise nachgezeichnet wird. Hierzu bedienen sich die Verfasser einer großen Zahl von Vergleichen, die hinsichtlich der Berechnung auf ihre Stellung im Kontext stets angebracht und bildhaft sind. Kann man einen Roman als Kunstwerk betrachten, so haben wir in «Un Royaume de Dieu» ein solches vor uns. Kunstvoll ist die Bewältigung der Fülle von Einzelheiten, die ein Studium erkennen lassen, das ausreichen würde, seine Ergebnisse in wissenschaftlicher Form als ethnographische Beiträge zur Erforschung des Judentums zu bieten. Aber die Tharaud wollen keine Wissenschaftler sein. Sie sind, ganz schlicht, Berichterstatter, aber freilich in einer Vorzüglichkeit ihrer Anlagen und Mittel, die alle enggezogenen Grenzen des Feuilletonistischen sprengt und ihnen einen bis dahin ungekannten, ganz neuartigen schriftstellerischen Wert verleiht. Kunstvoll ist der Aufbau, die Meisterschaft über den gesamten zum Roman verwandten Stoff und seine Gliederung in sinnvoll sich entsprechende Abschnitte. Kunstvoll aber ist vor allem die geschmackvolle Dosierung einer feinen Ironie, die der stilistischen Eleganz ihre heitere Note gibt. Und dieser

feine Humor, der immer wieder in allen Schattierungen auftritt, läßt dem Leser mit der Art der Darstellung bisweilen sogar den Gegenstand sympathisch erscheinen. «Un Royaume de Dieu, en vérité, c'est le seul nom qui convienne à ce ghetto campagnard perdu dans l'immense plaine à blé. Ici, Dieu règne en effet! Ici, Dieu seul est maître. Et sans doute, le Tsar, avec une présomption naïve, pouvait s'imaginer que lui aussi avait bien quelque puissance sur cette petite communauté, comme sur tout le reste de son empire.» [38])

Da die Tharaud ihre armen, d. h. in materiellem Elend und trotz aller geistigen Erregung in der Beschränktheit lebenden traditionsgebundenen Ghettojuden fast als Kinder betrachten, sie mit wohlwollend verzeihendem Sinn schildern, erscheinen selbst deren Schlauheiten und Betrügereien, die Steuerhinterziehung und Bestechung [39]), die Scheu vor Kriegsdienst und Arbeit [40]), beinahe harmlos und unterhaltsam.

An vielen Beispielen weisen die Tharaud nach, ohne es jedoch offen zu betonen, wie diese Traditionsjuden im Laufe der Jahrhunderte sich schließlich eine Religion gebildet haben, die ganz ihren äußeren Bequemlichkeiten entspricht, ja, diese heiligt und durch die Liebe zu allen rein menschlichen Eigenschaften und Schwächen den Kult der Befolgung einer Unsumme von Gesetzesvorschriften zum Gottesdienst erhebt. «Si l'on fume dans la synagogue, n'est-ce pas pour mieux s'ouvrir l'esprit aux vérités profondes et se former une idée plus claire de l'éblouissante Splendeur? Si chaque samedi on y célèbre le festin du sabbat, si l'on y glisse avec délices à l'ivresse, c'est pour atteindre à l'extase et pénétrer au fond du ciel. Si l'on y dort, la nuit, comme dans une auberge, c'est pour que le Seigneur y accueille la dernière pensée du soir et la première du matin.» [41])

So wird in der Darstellung der Verfasser das starre Festhalten an den 613 Gesetzesvorschriften mehr als Aberglauben denn als Glauben charakterisiert. Wie nun diese Vielfalt an religiösen Verordnungen und Befehlen der Thora eingebettet wird in die Gesamthandlung, ganz so, als seien sie Ergebnisse, die durch den Handlungsverlauf bedingt würden, bezeugt von neuem die schriftstellerische Gewandtheit der Tharaud. Diese Beharrlichkeit im Festhalten an allem Überkommenen gilt es allein zu schildern [42]); es gilt, sie dem Westeuropäer, der den Juden

---

[38]) Un Royaume de Dieu, S. 52.
[39]) S. 53.
[40]) S. 54.
[41]) S. 44.
[42]) Samuel Rappaport behandelt das Ghettojudentum in einer Folge von Aufsätzen, betitelt: „Aus dem religiösen Leben der Ostjuden" in den Heften 2 bis 7 (Nov. 1921 bis April 1922) und 9 bis 10 (Juni, Juli 1922) des VI. Jg. der Zeitschrift „Der Jude". Er gibt damit eine bis in kleinste Einzelheiten genaue Studie der traditionellen Ghettobräuche. Sie ist in ihrer Art vorzüglich geeignet, alle Studienergebnisse der drei im vorliegenden Kapitel besprochenen Romane der Tharaud zu stützen und zu ergänzen. Widersprüche konnten nicht gefunden werden.

nur in seiner Assimilation kennt, als die eine wesentliche, ja, als die ursprünglichste Seite des Judentums vor Augen zu führen.

Wie die Namen der Judengemeinden in den drei Romanen lauten: Schwarzé Témé (Un Royaume de Dieu), Hounfalou, Bels (L'Ombre de la Croix), Sâron (La Rose de Sâron), spielt daher eine ebenso geringe Rolle wie die hundert oder mehrere hundert Kilometer, die diese Orte in den Weiten der polnisch-ungarischen Ebene östlich der Karpathen und selbst bis in den Tälern des Gebirges voneinander entfernt liegen. Trotz dieser scheinbaren Vielfältigkeit handelt es sich immer wieder um denselben Typus im jüdischen Gemeinschaftsleben. Kein wesentlicher Unterschied in den Lebensgewohnheiten ist innerhalb der Grenzen dieses Jahrhunderte alten israelitischen Völkerreservoirs zu spüren. Findet sich in «Un Royaume de Dieu» die Zeichnung des Charakters einer ganzen Judengemeinde, so geben «L'Ombre de la Croix» und «La Rose de Sâron» je eine Schilderung der jüdischen Ideenwelt und ihrer Bräuche an Hand persönlicher Schicksale eines Judenknaben und seiner Familie. Dem gemeinsamen Festhalten an jahrhundertealten Arteigentümlichkeiten steht hier das Einzelschicksal gegenüber, so wie es sich im Rahmen der Riten erfüllt.

In «L'Ombre de la Croix» erfahren wir zunächst, daß Amram Trebitz aus dem Dorf Hounfalou, einem Judenghetto der Karpathen, gekommen ist, um dem berühmten Thoraschreiber, dem Sofer in Bels, Reb Eljé Lebowitz, eine neue Abschrift in Auftrag zu geben. Ihn begleitet, als sein späterer Schwiegersohn, der Sohn des Sofer selbst. Dieser, Hertz Wolf, heiratet Guitélé. Jahrelang bleibt die Ehe kinderlos, bis zu dem Augenblick, wo die glücklich vollendete Thora in ihrem Hause zur Aufbewahrung niedergelegt wird. Jahwe schenkt ihnen einen Sohn, Rubën, ein zartes Kind, dessen Heranwachsen im Verlaufe der Handlung eingehend geschildert wird. Seine Klugheit dient den Verfassern als Spiegelbild ihrer in die Welt eines Kindergemütes transponierten eigenen Beobachtungen und Gedanken über das Ghettojudentum [43]) in seiner Abgeschlossenheit und in seiner Stellung zur christlichen Umwelt. Dieses letztere Motiv ist gegenüber dem vorerwähnten älteren Werke in der Darstellung der Tharaud neu. Es findet seinen äußerlich bildhaften Ausdruck in der Gestalt der an Feldrainen oder Kreuzwegen aufgestellten Kruzifixe, die von der christlichen Landbevölkerung verehrt, von den Juden aber gehaßt und gefürchtet werden. Kein jüdisches Kind darf in ihrem Schatten weilen, geschweige denn sie anblicken.

Der kleine Rubën aber ist ungehorsam; er will mehr wissen als die anderen Kinder des Ghettos. Deshalb macht er sich trotz Gewissensbisse auf den Weg, um eines dieser Kruzifixe zu betrachten. «Maudit sois-tu, toi qui as fait une autre religion!» [44]) ruft er ihm zu. Das Bild des Ge-

[43]) Vgl. die Betrachtung über die Figur des Kindes in der behandelten Literatur auf S. 210.

[44]) L'Ombre de la Croix, S. 191.

kreuzigten und der Judenknabe stehen sich gegenüber. «Longuement Rubën contemple sur la pièce de chêne le grand corps crucifié, comme si, de sa vie, il ne devait plus le revoir et qu'il voulût enfermer son image dans son esprit pour toujours. Tout effroi s'est enfui. Pareilles à ces flocons légers que l'air disperse dans l'été, de petites pensées vont et viennent dans son coeur apaisé: ‚Il n'a pourtant pas l'air méchant! Pourquoi nous veut-il tant de mal? Quelle idée a-t-il eu de faire une autre religion? Peut-être lorsqu'il était petit, lui a-t-on coupé ses papillotes? Ou bien sa mère a négligé de lui tailler les ongles un samedi? Peut-être n'a-t-il pas prononcé la bénédiction qu'on doit dire en mangeant les fruits de la terre ou devant un saint Rabbi? Peut-être, lui aussi, est-il entré dans une église, a-t-il regardé une Croix? ...» [45])

Auf dem Heimweg begleitet ein Gewittersturm den kleinen Sünder, der in den entfesselten Naturgewalten die Strafe Jehowahs für seinen Ungehorsam erblickt. Fieberträume schütteln ihn wochenlang. Aber weder Mutter noch Vater machen eine Erkältung für diesen Zustand verantwortlich. Jede Krankheit, ja der Tod selbst ist für diese Juden nur Strafe für ein jeweils ganz bestimmtes Außerachtlassen der Gesetze. «Et parmi les six cent treize commandements dont l'inobservance peut entraîner la mort, ils se demandent lequel ils ont enfreint pour que le Seigneur ait envoyé l'Ange de la Mort sur leur maison? Ont-ils fait porter à l'enfant une étoffe mêlée de coton et de laine? Lui ont-ils donné à manger quelque morceau de viande cuit dans un récipient ayant contenu du lait, ou du lait dans un récipient qui a servi pour la viande? ... Ah! s'ils savaient que leur enfant est allé jusqu'à la forêt regarder une Croix, ils ne chercheraient pas si longtemps!» [46])

Die Eltern erschöpfen ihre Kräfte in einem Übermaß an religiösem Eifer, scheuen weder vor dem Gedanken an Namenswechsel [47]), noch vor der Erwägung eines zum Schein vorgenommenen Kindesverkaufs [48]) zurück, um das Leben des Sohnes zu erhalten. Ihr Mühen ist vergebens, Rubën stirbt.

Die Hauptfigur der Erzählung wird nun der alte Sofer, den der Schmerz über den Tod seines Enkels wahnsinnig werden läßt. Das Bild des Kindes erscheint ihm in immer neuen Visionen. Die Jahre, welche Rubën bei seinen Lebzeiten für den Großvater nach altem jüdischen Brauch [49]) gesammelt hatte, lassen den alten Mann hochbetagt werden, ehe ihm endlich der Tod Erlösung bringt.

Was die Schilderungsart des Ghettolebens durch die Tharaud besonders kennzeichnet, ist eine glückliche Vermeidung jeglicher Sentimentalität. So dient beispielsweise das an sich tragische Schicksal des kleinen Rubën nur als schriftstellerisches Mittel der Beschreibung

[45]) L'Ombre de la Croix, S. 192 f.
[46]) S. 196 f.
[47]) Vgl. L'Ombre de la Croix S. 199.
[48]) Vgl. S. 200.
[49]) Vgl. S. 268 ff.

jüdisch-kultischen Brauchtums und jüdisch-kultischer Gesetze, deren Unzulänglichkeit auf hygienischem Gebiet in diesem Falle den vorzeitigen Tod eines jungen Menschenlebens verschuldet. Diese klare Zeichnung wirkt durch nichts anderes als ihren gemüt- und bisweilen humorvollen Charakter. Auf diese Weise wird das Ziel der Verfasser, lebensecht zu gestalten, weit eher erreicht als durch Reflexionen rein gefühlsmäßiger Natur. Jeder Zug wird von den Tharaud mit einem Beispiel belegt, das in seiner Eigenart als Kabinettstück feinster Beobachtungsweise und Stilistik eine Lebenszelle der romanhaften Gesamthandlung darstellt.

Aus der traditionsgebundenen jüdischen Perspektive heraus wird das gesamte Darstellungsbild geformt. Ob es sich um ein Erleben der einzelnen Vertreter des Judentums in ihren Beziehungen untereinander handelt oder um ein Erforschen des Verhältnisses von Personen anderen Volkstums zu den Traditionsjuden, ist hierbei gleichgültig. Die Figur des polnischen Grafen beispielsweise und die Gesamtheit der ungarischen Landbevölkerung in «Un Royaume de Dieu» [50]) sollen zunächst einmal aus jüdischen Gedankengängen heraus aufgefaßt und verstanden werden. Aber in dem Augenblick, wo die jüdische Anschauungsweise der Gegenstände und Handlungen zu einer deutlichen Darstellung nicht ausreichen würde, fahren die Verfasser fort, direkt zu sprechen und selbst zu schildern, ohne sich weiterhin des jüdischen Sprachrohres zu bedienen. Gerade aus dem eben erwähnten Beispiel des Grafen wird diese Haltung ersichtlich. Seine Meinung über die Juden nämlich scheint sich mit derjenigen der Verfasser zu decken, die in ihrem Streben nach Zuverlässigkeit der Wiedergabe im allgemeinen von eigener offener Stellungnahme absehen.

Am deutlichsten prägt sich diese doppelte Perspektive im Erzählungsstil des letzterschienenen Romans «La Rose de Sâron» aus, obwohl gerade hier in dieser Beziehung eine Einheit angestrebt worden ist. Denn es handelt sich hierbei um eine Eigendarstellung. Diese Selbstschilderung eines jungen Juden von dem Leben in den jüdischen Yeschiba [51]) wirkt deshalb unnatürlich, weil sie den Anschein erweckt, als hebe sich dieser über sich selbst hinaus und betrachte sich und seine Welt von einem erhöhten Standpunkte aus. Erreichen auch die Tharaud mit dieser neuen Art des Berichtens einen hohen Grad an Klarheit, so sind sie doch gerade bei dieser Darstellungweise immer als die eigentlichen Erzähler spürbar. Die Echtheit der Reflexionen des Juden über sich selbst ist daher ein wenig in Frage gestellt, wenngleich auch in diesem Werk die Beherrschung des Stofflichen auf derselben Höhe steht wie in den beiden vorhergehenden Romanen.

In dem gleichen Maße wie die Gesamtschau des Ghettolebens in «Un

[50]) Vgl. Un Royaume de Dieu S. 339.

[51]) Schule zur Übung in Streitgesprächen über Vorschriften des Talmud sowie über Lehrmeinungen jüdischer Kommentatoren.

Royaume de Dieu» eine spezialisierte Darstellung jüdischer Wesenszüge in den Romanen «L'Ombre de la Croix» und «La Rose de Sâron» bedingte, weisen die in den letzteren beiden Arbeiten geschilderten Einzelschicksale stets zurück auf das an erster Stelle besprochene Werk der Brüder Tharaud. Wenn wir sagten, daß «Un Royaume de Dieu» den Grundcharakter des jüdischen Volkstums in seiner Geschlossenheit am deutlichsten aufzeige und zugleich Hinweise gebe auf alle im folgenden zu untersuchende Bestrebungen, so erscheint es angebracht, an dieser Stelle auf seinen Inhalt zurückzugreifen und das vielleicht entscheidendste Beispiel für die aufgestellte Behauptung anzuführen.

Wiederum ist es eine andere Persönlichkeit als Verfasser oder Ghettojude, ein Außenstehender, ein an der eigentlichen Handlung Unbeteiligter, dem es am Ende von «Un Royaume de Dieu» vorbehalten bleibt, eine Betrachtung anzustellen, die über den Traditionalismus hinaus den Weg zum jüdischen Assimilationsstreben weist, und welche für den Gegenstand ebenso wie für den Scharfblick der Tharaud kennzeichnend ist.

Vor seinem Austritt aus der Judengemeinde Schwarzé Témé überblickt der Kommandant der zum Schutz herbeigerufenen Kosakenabteilung die versammelte Judenschaft mit Reb Naftali als dem Sprecher der „obligaten", mit scheinheiligen Dankesbezeugungen gemischten Abschiedsrede, und denkt dabei folgendes: Inmitten dieser Felder des Dnjepr-Gebietes, wo die Leidenschaften so heiß, die Jugend so liebelustig und schnell bereit ist zu Eifersucht und Mord, hier diese wenigen hundert von der Judengemeinde eingenommenen Quadratmeter, in denen Wollust und Liebe unbekannte Triebkräfte sind! Hier, wo der Gedanke allein an Totschlag aus Leidenschaft unverständlich ist. Und doch hatte er jüdische Frauen in Kiew, Moskau und sonstwo gesehen, die in ihrem Temperament und Feuer wahren Orientalinnen oder Frauen Italiens und Spaniens glichen. Aufdringliche Wohlgerüche kündigten sie schon von ferne an und ein Übermaß an Juwelen, das allein genügt hätte, sie bei gesellschaftlichen Anlässen zu erkennen, wenn nicht ihre allzu auffallenden Toiletten sie schon verraten hätten. Und aus einem solchen Ghetto waren diese Jüdinnen hervorgegangen! Ihre Mütter oder Großmütter waren alle solche Frauen in schwarzen Gewändern, in düsteren Perücken gewesen, die trotz des schönen Augenaufschlages so verwelkt aussahen. «Alors, comment expliquer cette ardeur, ce goût du luxe et des bijoux, et ce fou désir de paraître?» [52]) Und plötzlich glaubt er, mitten unter der versammelten Schar da vor seinem Auge Isaac Latnik, den ersten Advokaten von Kiew, und Brandstein, den großen Zuckerhändler, den reichsten Mann Rußlands, leibhaftig stehen zu sehen. «Et dans tous les yeux des femmes, fixés sur lui sous les perruques, le regard, le même regard des belles Juives sous les pierreries.»[53])

[52]) Un Royaume de Dieu, S. 564.
[53]) S. 565.

B. Verherrlichung jüdischer Stammesgrößen durch Edmond Fleg.

I. Sein Selbstbekenntnis «Pourquoi je suis juif» als Einführung.

Edmond Fleg ist unter den intellektuellen Juden des modernen Frankreich der vielseitigste Schriftsteller. Sein Judentum erscheint in so wechselvoller Gestalt, daß es notwendig ist, sich in eine Reihe von Werken dieses Verfassers zu versenken, um mit seiner wahren Haltung zugleich jüdische Bestrebungen zu erforschen. Auf diesem Wege soll sein Buch «Pourquoi je suis juif» die Richtung weisen. Dieses Buch, das wahrscheinlich das eingehendste in Prosa verfaßte Selbstbekenntnis eines selbstbewußten heutigen Juden darstellt, soll hier nicht in allen darin aufgeworfenen Einzelfragen geprüft, sondern nur herangezogen werden, soweit es im Hinblick auf die im Rahmen dieser Arbeit behandelten Werke Flegs für dessen Haltung erklärend und aufschlußreich ist. Allein schon das Inhaltsverzeichnis könnte in seiner knappen Form genügen, die Einstellung des Verfassers aufzuzeigen: «A mon petit-fils, qui n'est pas encore né» lautet die Widmung. Ihm, diesem als Symbol für eine spätere jüdische Generation aufzufassenden Nachkommen berichtet Fleg sein eigenes Leben mit seinem Anschauungswandel in den einzelnen Perioden:

Israël Perdu,
Israël Retrouvé,
Israël Perpétué.

Die Schilderung seiner streng religiösen Erziehung im traditionsbewußten Genfer Elternhaus, wo er 1874 geboren wurde, mutet an wie ein Kapitel aus den Romanen der Tharaud. Es ist das gleiche Motiv des Festhaltens an allem Überkommenen, an den unbeugsamen Gesetzen jüdisch-kultischen Lebens mit der einzigen Abwandlung, daß im vorliegenden Falle dem neuzeitlichen äußeren Rahmen, in welchem sich dieses Dasein gestaltet, Rechnung getragen wird. Schon früh werden dem kritischen Geist des Knaben mancherlei Unfolgerichtigkeiten hinsichtlich der Beobachtung der religiösen Bräuche bewußt. Die Einführung in eine feingebildete christliche Familie gibt ihm den ersten Anlaß, sein bis dahin abgeschlossenes Leben neuen Gedankengängen zu öffnen: «Notre ghetto ne se fermait point par des chaînes; c'était pourtant un ghetto. Pour la première fois, j'en sortais. Je voyais l'air libre et le ciel libre; et mon esprit s'affranchissait non seulement des rites de la famille juive, mais de la famille juive elle-même.» [1]) Eigener Antrieb

[1]) Pourquoi je suis juif, S. 22.

war es, der ihn zum Studium des Lebens Christi führte. Der aufnahmefähige junge Mensch fühlt sich derart in die neue religiöse Welt ein, daß ihn helle Begeisterung für die „Passion" und tiefer Abscheu vor seinen eigenen Glaubensbrüdern, die er nur noch wütend «sales Juifs» nennt, ergreift: «J'ai raconté et poétisé, dans *l'Enfant Prophète,* mon angoisse d'alors.» [2]) Mehr sagt Fleg an dieser Stelle nicht von der seelischen Zerrissenheit, die ihn damals beherrscht haben muß, als deren einmaliger Ausdruck dieser Roman von ganz besonderem Erkenntniswert ist [3]).

«Cependant, ce Dieu de ma prière, le seul don, le plus précieux qui me restât d'Israël, ce Dieu que je nommais déjà du nom si froid de Bien, mais qui demeurait en moi si vivant que je m'adressais encore à lui comme à une vivante personne, ce Dieu même allait quitter mon coeur.» [4])

Die Pariser Studienjahre haben mit ihren geistigen, fast ausschließlich philosophischen Auseinandersetzungen eine weitere Entfremdung des Jünglings von seiner angestammten Anschauungswelt zur Folge. An dieser Stelle seines Bekenntnisses gibt Fleg einen der ersten Leitsätze des Buches und damit zugleich seines schriftstellerischen Schaffens überhaupt. Glaube nicht, so wendet er sich an seinen Enkel, ich riefe diese Vergangenheit wach, nur um der Befriedigung willen, Erinnerungen glänzen zu lassen. «S'il est une qualité — ou un défaut — qu'on attribue communément à Israël, c'est bien le souci de ce monde terrestre. Idéaliste ou matérialiste, il s'attache à la vie, soit pour l'exploiter, soit pour l'anoblir. Se détourner d'elle, abdiquer avant l'heure, dans la contemplation, dans l'inaction ou dans la mort, n'est pas le fait d'un Juif. J'avais abandonné les rites et les statuts de ma famille. J'avais rejeté son Dieu. Et voici que se taisait en moi la voix la plus profonde de ma race.» [5])

Der Umschwung in seinen Überzeugungen wurde durch zwei Ereignisse herbeigeführt. Das erste war die enge Freundschaft, die ihn mit einem älteren, seiner ganz unromantischen gedanklichen Klarheit wegen «logicien» genannten Kameraden verband, dessen Abstammung zwar nicht erwähnt wird, aber, wie die Folge lehrt, französisch zu sein scheint. Das zweite Ereignis aber bildete die Dreyfus-Affäre. Die wechselnden Anschauungen der Öffentlichkeit über die juristische Sachlage wie über die durch sie hervorgerufenen weltanschaulichen Gedankengänge gaben auch den beiden Freunden ständig neuen Anlaß zur Auseinandersetzung mit diesem Problem. Hier zeigten sich ihre Wesensunterschiede. Trotz seiner Kenntnis von mancherlei judenfeindlichen Strömungen in der Vergangenheit war diese Form des aufkeimenden Antisemitismus gänz-

---

[2]) Pourquoi je suis juif, S. 23.
[3]) Vgl. die Darstellung von L'Enfant Prophète, S. 98 ff.
[4]) Pourquoi je suis juif, S. 25.
[5]) S. 29 f.

lich neu für Fleg. Seinem eigenen Abwenden von allem Jüdisch-Traditionellen war nun sein Elternhaus mit der gleichen Haltung gefolgt. «Alors, pourquoi, contre l'antisémitisme, mon irritation qui chaque jour croissait? Qu'avais-je en commun avec ceux qu'on attaquait? Que m'importait que ces attaques fussent ou non justifiées?» [6]) Die Aussprache mit dem «Logicien» ließ Fleg die Kluft zwischen beider Meinungen klar hervortreten. Der Freund weist u. a. auf das zahlenmäßige Mißverhältnis hin zwischen den Frankreich regierenden Juden und den Franzosen selbst und tritt sogar für einen Numerus clausus ein. «J'étais stupéfait. Les Juifs gouvernaient donc la France? Il fallait leur reprendre des droits acquis? C'est par solidarité qu'ils croyaient Dreyfus innocent?» [7])

Als hätte dieser Gegenstand der Unterredung sein Heimatgefühl wieder erweckt, begann die Dreyfus-Affäre für Fleg eine persönliche Probe zu werden: «... comme si le sort de cet homme était lié à mon sort, au sort de tous ceux de sa race, dans laquelle, peu à peu, je redécouvrais la mienne.» [8]) Jetzt erst werden alle das Judentum betreffenden Fragen in ihm lebendig. An Stelle seiner nunmehr beendeten Studien hätte er sich der Erforschung des Ursprungs seines Wesens widmen sollen. In dieser Zeit erleuchtete ihn ein einziger Hoffnungsstrahl: die zionistische Bewegung: «Tu ne peux imaginer, mon enfant, quelle lumière ce fut.» [9])

Die Folge aller Auseinandersetzungen faßt Fleg in wenige Worte zusammen: «... je me sentis juif, très juif, mais je me sentis aussi très français, français de Genève, mais français.» [10]) All seine weiteren Fragen ergeben sich nun mit ihren Forschungen und Teilergebnissen folgerichtig aus der gewonnenen Überzeugung [11]): «Tu vois, mon enfant, combien j'était loin maintenant de mon *Logicien:* raisonnant en dehors de la foi juive, il me semblait opposer l'humanité et sa race; Juif, je devais confondre la mienne et l'humanité.» [12]) Die Abfassung einer «*Légende des Siècles*» juive, qui serait, depuis les temps anciens jusqu'aux temps présents, l'épopée de la grande mission» [13]) schwebte ihm als einziges Mittel vor, seiner Begeisterung als Dankesbezeugung sichtbare Ge-

---

[6]) Pourquoi je suis juif, S. 40.
[7]) S. 42.
[8]) S. 45.
[9]) S. 50.
[10]) S. 52.
[11]) Es würde zu weit führen, die von Fleg aufgezählten Belege zu nennen, die als Klärungen seiner Zweifel zu verstehen sind und Aufschluß geben über seine religiöse Anschauung. Seine sich auf persönliches Empfinden stützende Behauptung, daß Christentum mit recht verstandenem Judentum eine geistige Synthese bilde, kann hier nicht untersucht werden. Die Prüfung solcher Ansichten gehört in das Gebiet der theologischen Forschung.
[12]) Pourquoi je suis juif, S. 72.
[13]) S. 73.

stalt zu verleihen. So entstanden die Gedichte, welche die ersten beiden Bände seines «Ecoute, Israël ...» ausmachten [14]).

Sein Kriegserlebnis fand seinen revolutionären Niederschlag in dem visionären Gedicht: «Le Mur des Pleurs», dem wir im folgenden Kapitel eine eingehende Besprechung widmen. Fleg stellt fest, daß nach dem Kriege die antisemitische Bewegung an Stärke zugenommen habe: Der Untersuchung dieses Zustandes widmet er seine 1922 erschienene «Anthologie Juive». Die unbestreitbare Ursache des Antisemitismus galt es zu finden. Ihre Entdeckung sollte dazu führen, seine Erforschung des Judentums abzuschließen. Und nun gibt Fleg in zwölf propagandistischen Leitsätzen sein Bekenntnis zum Judentum:

1. «Je suis juif, parce que, né d'Israël, et l'ayant perdu, je l'ai senti revivre en moi, plus vivant que moi-même.

2. Je suis juif, parce que, né d'Israël, et l'ayant retrouvé, je veux qu'il vive après moi, plus vivant qu'en moi-même.

3. Je suis juif, parce que la foi d'Israël n'exige de mon esprit aucune abdication.

4. Je suis juif, parce que la foi d'Israël réclame de mon coeur toutes les abnégations.

5. Je suis juif, parce qu'en tous lieux où pleure une souffrance, le Juif pleure.

6. Je suis juif, parce qu'en tous temps où crie une désespérance, le Juif espère.

7. Je suis juif, parce que la parole d'Israël est la plus ancienne et la plus nouvelle.

8. Je suis juif, parce que la promesse d'Israël est la promesse universelle.

9. Je suis juif, parce que, pour Israël, le monde n'est pas achevé: les hommes l'achèvent.

10. Je suis juif, parce que, pour Israël, l'Homme n'est pas créé: les hommes le créent.

11. Je suis juif, parce qu'audessus des nations et d'Israël, Israël place l'Homme et son Unité.

12. Je suis juif, parce qu'au-dessus de l'Homme, image de la divine Unité, Israël place l'Unité divine, et sa divinité.» [15])

Auffallend ist bei der Anordnung der zwölf Bekenntnisse ein Parallelismus membrorum. Immer zwei Bekenntnisse bilden eine Einheit. Das erste schaut zurück in die Vergangenheit oder beleuchtet einen gegenwärtigen Zustand, während das zweite über die zeitliche Gegenwart des Dichters und seines Volkes hinausweist auf ein erkennbares Ziel oder doch eine Aufwärtsentwicklung andeutet. Dem Bewußtsein

[14]) 1913 zum erstenmal erschienen; 1922 in vorläufig endgültiger Fassung herausgegeben. Siehe die Betrachtung des Werkes in diesem Kapitel, S. 53 ff.

[15]) Pourquoi je suis juif, S. 96/97 (im Original ohne Numerierung und ohne Sperrung).

der «race» in 1 und 2 folgt im nächsten Satzpaar die Glaubensüberzeugung, die ihrerseits wieder auf 7 und 8 weist, auf die Alleingültigkeit der «parole d'Israël», die den Ausgang bildet für einen jüdischen Universalismus. Dazwischen in 5 und 6 das Klagemotiv, nicht als Verzagtheit, sondern im Sinne Hiobs als Ausdruck der Stärke aufzufassen, denn jüdischer Hoffnungslosigkeit folgte noch immer eine jüdische Hoffnung.

Wie verhält sich der jüdische Geist, die jüdische Seele zum jüdischen Menschen selbst? Die beiden letzten Gruppen geben hierüber Aufschluß. Der Mensch vollendet durch Verarbeiten des jüdischen Erbgutes die geistige Welt (9), ein Vorgang, der ihn selbst formt. Seine jüdischen Glaubensgenossen helfen ihn mitgestalten, wie er sie gestaltet (10). So wird der Mensch zur geistigen Einheit, zur Abstraktion. Er erhebt sich über die Völker, ja selbst über Israel (11) und wird zum Abbild der göttlichen Einheit, welche als höchste Vollendung den Geist, die Seele, das Universum krönt.

Wir sehen in dieser Stufenfolge eine Aufwärtsentwicklung, in der die ewige Unruhe Israëls ihren Ausdruck findet, ein Schwanken von «désespérer» zu «espérer», ein Streben, mit allen Mitteln, aus der Unvollkommenheit zu göttlicher Vollkommenheit. Es ist diese «inquiétude», über welche Fleg in einem späteren Werke [16]), wie noch zu zeigen sein wird, sich in sehr bestimmter Weise äußert.

Für die ferneren Einzelbetrachtungen aus dem Lebenswerke von Edmond Fleg werden diese Leitgedanken von Bedeutung sein, weil sie den Willen und die Absicht des Dichters klar hervortreten lassen. Sie zeigen ihn als einen entschlossenen Vorkämpfer jüdischer Selbstbesinnung und jüdischen Selbstbewußtseins innerhalb der Gastvölker und verdienen daher eine besondere Aufmerksamkeit ebenso wie der Inhalt des Schlußsatzes, den er seinem Nachkommen zuruft:

«Mais, que tu l'abandonnes ou que tu le suives, Israël marchera jusqu'aux derniers jours.» [17])

II. Flegs Werke über die Stammesgrößen.

«Moïse.»

Niemals wird man auf wissenschaftlichem Wege das wahre Leben Mose erforschen können. Das ist die grundsätzliche Feststellung, von welcher Edmond Fleg in dem Vorwort zu seinem Buche «Moïse» eine Reihe von Gedanken ableitet, welche für die vom Verfasser gewählte Art der Konzeption dieses Werkes aufschlußreich sind. Während die kritische Exegese in ihrem Zurückgehen auf bloß angenommene Mythen und Riten den Weg zu einem primitiven Moses wies, der der jüdischen Welt völlig fremd sei, näherte ihn die religiöse, moralische, poetische

[16]) In «Ma Palestine», S. 290.
[17]) Pourquoi je suis juif, S. 100.

und satirische Exegese der Rabbiner mit ihren Symbolen und Anachroismen im Laufe der Jahrhunderte immer mehr dem prophetischen Typus. Aber, so fragt Fleg, ist das Leben Mose, so wie es Israel im Laufe der Zeiten interpretiert, gefühlt, sich vorgestellt hat, nicht ebenfalls Geschichte? Hat Israel nicht das Recht, diese Geschichte weiterzugestalten: «... paraphrasant à mon tour leurs paraphrases, j'ai voulu continuer, à leur exemple, la tradition qu'ils ont perpétuée, afin d'écrire cette histoire telle qu'elle vit en moi aujourd'hui.» [18])

So schuf Fleg in Anpassung an Geist und Sprache der Erzähler des Talmud die Gestalt eines Moses, die der lebendigen jüdischen Überlieferung entspricht. Indem sich aber Fleg bemüht, seiner Fassung die den ursprünglichen Texten vielfach abgehende Logik zu verleihen, beginnt er romanhaft nachzugestalten. Er gibt, ohne sich wahrscheinlich dessen ganz bewußt zu sein, eine Art legendärer «vie romancée», die noch stärker in seinem späteren Werk «Salomon» spürbar wird. Über seine Gestaltungsweise des «Moïse» sagt er selbst nur folgendes: «Il m'est arrivé d'imaginer et de créer, dans la manière de nos Rabbis, ou d'ajouter des variantes aux versions parfois nombreuses qu'ils nous donnent d'un même épisode. Les spécialistes pourront s'offusquer. Qu'on sache, du moins, que j'ai procédé de la sorte par choix, non par ignorance, et que mes libertés à l'égard du Talmud ne dépassent point celles du Talmud envers la Bible.» [19])

Flegs Auffassung will im Grunde nichts anderes sein als eine Ausschmückung der durch Bibel und Talmud wiedergegebenen Lebensbeschreibung Mose. Es ist ein minutiös sorgfältiges Zusammentragen und Gruppieren aller legendären Einzelheiten, an Hand deren Fleg eine Schilderung der Kindes-, Jünglings- und Mannesjahre des jüdischen Gesetzgebers im Alten Bunde gibt. Erklärungen einzelner Begebenheiten oder Zustände werden stets in Form von Zitaten namhafter Rabbiner abgegeben, wofür als Beispiel die Erscheinung Gottes im Dornbusch angeführt sei: «Et, dans ce buisson d'épines, la Présence de Dieu lui apparut.

Pourquoi dans un buisson d'épines? demandent nos Docteurs.

Rabbi Eliéser répond: ‚Parce que le buisson d'épines est la haie des jardins, et Israël la haie du monde.'

Rabbi José répond: ‚Parce que le buisson d'épines est l'arbre douloureux, et Dieu souffre quand les Hébreux souffrent.'

Et pourquoi la flamme, dans le buisson, brûlait-elle, et le buisson ne brûlait-il pas? Rabbi Nachman répond: ‚Parce que la douleur est en Israël, mais Dieu ne veut point qu'elle consume Israël.'» [20])

Ebenso werden auch Meinungsverschiedenheiten der jüdischen Gelehrten in Form von These und Antithese sehr lebendig dargestellt. Bei

---

[18]) Moïse, S. 10.
[19]) Ebd.
[20]) S. 37.

der Anrufung durch Gott, der in der Stimme von Mose Vater zu Moses spricht, heißt es: «Mais, craignant de regarder le Seigneur, il couvrit sa face.

Sur ce point, Rabbi Josué ben Karcha et Rabbi Hosée n'étaient pas de même opinion. Le premier disait: ‚Moïse fit mal en cachant sa face; car, s'il ne l'eût point cachée, Dieu lui eût, sur-le-champ, montré ce qui est en haut et ce qui est en bas, ce qui fut et ce qui sera.' Le second disait: ‚Moïse fit bien, en cachant sa face; car Dieu lui dit: ‚Puisque tu m'honores en cachant sa face, sur ma vie, toute ma vie, je te parlerai face à face.' Et, en effet, tandis qu'il ne parla aux autres prophètes qu'en certaines heures, et à travers des voiles ou des miroirs, l'Eternel, à partir, de cette heure, entretint Moïse en chaque heure, lui parlant face à face.» [21])

Viele solcher Frage- und Antwortspiele über Tatsachen oder Begebenheiten lassen eine speziell jüdische Dialektik besonders deutlich werden. Sinnloses oder auch nur Schwieriges im Bereiche geistiger Auseinandersetzungen gibt es für einen Juden überhaupt nicht [22]). E i n e Deutung, e i n e n Sinn weiß er dem Diskussionsobjekt immer zu geben. Hier in Flegs «Moïse» aber verfolgt das deutliche Herausstellen dieser Eigenschaft einen besonderen Zweck. Stets soll es der Verherrlichung Israels und damit häufig genug der eigenen Eitelkeit dienen.

Als weitere jüdisch-arteigentümliche Züge sind bei der Wiedergabe von vielerlei Geschehnissen das Schachern und die Sucht nach Ausflüchten zu nennen. Moses handelt mit seinem Gott, um sich des empfangenen Auftrages zu entledigen, ganz so, als habe Gott selbst kein Gedächtnis und keinen Blick für alles Notwendige, was der Befreier Israels aus der Knechtschaft in diesem Falle zu seiner geistigen Ausrüstung braucht, sondern müsse erst vom Menschen Moses auf seine göttliche Allmacht hingewiesen werden.

«Mais Moïse ne sentit point en son cœur le courage d'obéir, et, durant sept jours, il repoussa la volonté de l'Éternel.

Le premier jour, il dit: ‚Seigneur, que suis-je pour sauver tes Hébreux? ...

Le deuxième jour, Moïse dit: ‚Seigneur, tu m'envoies vers mes ennemis; ...

Le troisième jour, Moïse dit: ‚Moi, ton serviteur, j'hésite à t'obéir; comment le Pharaon m'obéirait-il? Ma langue est lourde, la lèvre malhabile. ...

Le quatrième jour, Moïse dit: ‚Tu as juré à leurs pères de sauver leurs fils, et maintenant tu veux que moi, je les sauve! ...

Le cinquième jour, Moïse dit: ‚Seigneur, Seigneur, méritent-ils le salut? Ne sont-ils pas souillés de péchés?' ...

---

[21]) Moïse, S. 38.
[22]) Vgl. oben S. 33, Zeile 6/7.

Le sixième jour, Moïse dit: ‚Mais comment les nourrir sur les longs chemins? ...

Le septième jour, Moïse dit: ‚Mais si je te suis, me suivront-ils, Seigneur? Me croiront-ils, si je te crois? Donne-moi un signe, pour qu'ils me suivent; ...» [23])

Der hier bewiesenen materiellen Gesinnung entspricht als Kehrseite jüdischer Wesensart der Zug zum Mystischen. Träume in großer Zahl, mythische Vorstellungen und Wundertaten lösen sich in ständigem Wechsel mit Schilderungen von Grausamkeiten ab. Furchtbare Greuel, wie z. B. bei der Unterdrückung Israels in Ägypten das Einmauern lebender Kinder als Strafe für das Fehlen einiger von den Juden in Fronarbeit herzustelleender Ziegelsteine, lösen sich ab mit visionären Bildern, den Zeugen einer stets lebendigen jüdischen Hoffnung auf Rückkehr ins Gelobte Land [24]). Nichts kann in dieser Schilderung wunderbar genug sein. Jede physikalische Gesetzlichkeit wird aufgehoben; sie löst sich in Unwirklichkeiten, in Unfaßbares auf, dem menschlichen Verstande nicht mehr Zugängliches. Die Beschreibung der beiden Saphirtafeln legt hierfür Zeugnis ab: «Il [Gott] prit deux tables de saphir, qu'il avait créées la veille du premier Sabbat, tout à la fin de la création; et, de sa propre main, il y grava, pour Moïse, la Tora. Or, ces deux tables n'étaient longues et larges que de six pieds; et pourtant il y put écrire les Dix commandements, et, entre les lignes des Dix commandements, les deux cent quarante-sept ordonnances et les trois cent soixante-cinq défenses de la Tora. Et ces tables étaient telles que l'écriture s'y pouvait lire par-dessus la pierre, par-dessous la pierre et à travers la pierre; et, bien que cette pierre fût la plus dure des pierres, elle se roulait comme un parchemin et n'avait point de poids.» [25])

In dieser sagenhaften Darstellung jüdischer Überlieferungen gibt Fleg mit der klaren Schilderung aller Ereignisse aus dem biblischen und talmudischen Leben des jüdischen Religionsstifters zugleich eine Darstellung vom Leben seines Volkes während der Jahrzehnte seiner Wüstenwanderung unter Moses Führung. Fleg enthält sich dabei der Kommentare. Er will die einzelnen Begebenheiten mehr durch sich selbst als durch deutlich erkennbare persönliche Zutaten wirken lassen. Deshalb ist dieser «Moïse» als jüdisch-dichterischer Beitrag zur jüdischen Geschichte zu werten; er ist aber für eine persönliche Haltung des Verfassers bei weitem nicht so aufschlußreich wie beispielsweise «Jésus, raconté par le Juif errant» oder schon das folgende Werk in der Dreizahl seiner dem Lob der Stammesgrößen gewidmeten Arbeiten.

---

[23]) Moïse, S. 38 ff.

[24]) Vgl. J. et J. Tharaud, Causerie sur Israël, S. 19. «Cet appel au miracle et la recherche des grandes destinées, c'est chez eux le même sentiment: l'éternel espoir d'Israël d'entrer dans la terre promise.»

[25]) Moïse, S. 100/01.

Das kritische Studium jüdisch-religiöser Texte liefert den Geschichtsschreibern genügend Anhaltspunkte und Tatsachen zur Schilderung des Lebens Salomonis in historischer Wahrheitstreue. Zunächst wird der Sohn Davids in seiner despotischen Gewaltanwendung gezeigt, der seinen Bruder Adonias vom Throne vertreibt und sich Joals, des Dieners, und Semëi, des Verächters seines Vaters, entledigt. Darauf folgt die Schilderung eines orientalischen Herrschers mit all seinen Neigungen zu Handel und Prunk, seinem Blick für politische Zusammenhänge, der Gott anbetet, ohne jedoch mit dem Götzenkult zu brechen, der Burgen, Paläste und Tempel errichtet, sich in vielen Heiraten den Dynastien seiner Nachbarn verbindet, eine Handelsflotte und eine Armee nach ägyptischem Muster ausrüstet, der seine Oberlehnsherrlichkeit über das Land Edom verteidigt und die Teilung seines Königreiches durch die Knebelung seiner Untertanen verursacht. Er stirbt schließlich nach einer friedlichen Regierung und läßt die Erinnerung an sich als an einen sehr reichen und mächtigen Fürsten fortleben, den die Überlieferung zu einem Gelehrten, einem Dichter und Weisen erhebt.

Ohne zu erforschen, ob dieser geschichtliche Salomo mehr oder weniger echt sei als der biblische, betont nun Edmond Fleg [26]), daß es noch einen dritten Salomo gebe, nämlich den legendären, über welchen nach seiner Erfahrung weit ausführlichere und reichhaltigere Dokumente vorhanden seien als über einen der beiden vorgenannten.

Keine Persönlichkeit hat mehr die Volksphantasie angeregt als dieser König, in dem Israel den Verfasser des „Hohen Liedes", der „Sprüche Salomo" und des „Prediger Salomo" verherrlicht. Nicht nur jüdische oder arabische Erzähler berichten von ihm: «mais, de l'Irlande à l'Ethiopie, de la Bretagne à la Perse et aux Indes, ceux des peuples les plus divers ont fait de lui le héros de fables sans nombre où il se révèle tour à tour sage ou sot, riche ou mendiant, cuisinier ou philosophe, maître ou dupe des démons, modèle de foi et d'humilité ou monstre d'impiété et d'orgueil, guerrier et tyran ou apôtre de la paix, incarnant par avance la justice du Messie» [27]).

Forschern, so meint nun Fleg, sei es vorbehalten, diese «thèmes folkloriques» sinngemäß zu ordnen und zu kommentieren, sie untereinander zu vergleichen und sie bis zu ihren gemeinsamen oder verschiedenen Quellen zurückzuverfolgen. Ihm selbst aber als einem Dichter müsse es gestattet sein — «tout en les interprétant à sa façon, et en les renouvelant» [28]) —, ebenso wie es seine Vorgänger schon versucht hatten, sie als die verstreuten Bestandteile eines umfassenden, noch nicht geschriebenen Gedichtes zu sammeln. Wenn es auch nicht möglich erschienen sei,

[26]) Siehe Avant-Propos zu «Salomon», S. 8.
[27]) Ebd.
[28]) S. 9.

einer solchen Fülle sich widersprechender Berichte eine einheitlich-originelle Farbe zu verleihen, so sei ebenfalls die Schwierigkeit, diese Geschichten zu einer einzigen zu verschmelzen, fast unüberwindlich gewesen. So habe er, Fleg, in den Sprüchen Salomo und dem Hohen Lied sowie in deren Talmudischen Kommentaren die logisch aufeinander folgenden Stufen einer psychologischen Entwicklung gefunden, die das Bild zu einem sinnvoll geordneten Mosaik gestalten halfen. «De sorte que, unissant en soi Israël aux nations, Salomon se présente ici comme un Faust, à la fois hébraïque et universel, dont la vie résume, en l'amplifiant, toute l'expérience humaine.» [29]) Dieser Vergleich mit der germanischen Figur des Faust ist einzig aus der jüdischen Perspektive heraus zu verstehen. In ihr finden, dank der assimilatorisch bedingten Vielfältigkeit jüdischen Wesens, alle auch nur entfernten Anklänge an irgendeinen gerade zur Diskussion stehenden Gegenstand einen stets bereitwillig aufgefangenen Widerhall. Die jüdische Mentalität ist wahlloser in ihren Anspielungen und Gegenüberstellungen als beispielsweise die französische trotz ihrer Wendigkeit, aber gerade wegen ihres sicheren «goût littéraire». Je weniger gelehrt ein Jude im allgemeinen ist, um so sorgloser und selbstverständlicher fügt er Dinge zusammen, die in ihrer Beziehung zueinander von einem nichtjüdischen Empfinden als unzusammengehörig und daher oft als peinlich abgelehnt werden. So ist auch hier der Vergleich Faust—Salomon nicht nur nicht dazu geeignet, eingehender auf seine Richtigkeit geprüft zu werden, sondern er ist vom jüdischen Dichter nicht einmal dazu bestimmt. Dem Verfasser vielleicht selbst unbewußt, ist er als bloßer „Geistesblitz" aufzufassen, als ein im Augenblick interessant erscheinender Einfall, der gleich einem Feuerwerk aufleuchtet, um sogleich wieder dem Dunkel, der Vergessenheit anheimzufallen.

So müssen auch die bizarren Wunderdinge und phantastischen Greuel, die im wesentlichen Flegs Nachdichtung der alten, um die Person Salomos gesponnenen Legenden erfüllen, aus den gleichen Erwägungen heraus verstanden werden: als Ausdruck einer besonderen, volksmäßig jüdisch bedingten Geistigkeit, die mit abendländischen Geisteshaltungen nichts gemein hat und stets gesondert betrachtet worden wäre, wenn nicht ihre eigenen Vertreter sie immerwährend versuchsweise den letzteren assimiliert oder gar aufgezwungen hätten.

Die Verwirklichung des in Flegs Vorwort zu «Salomon» aufgezeigten Planes bedeutet mit dem Herausstellen des legendären Salomo zugleich eine Enthüllung desjenigen, was gewöhnlich als „orientalische Wunderwelt" bezeichnet wird, in der sich das Grauenhafte wie das Anmutige und Prächtige in ganz natürlich wirkendem Reigen zu einer übersinnlichen Schau vereint. Irreal, verstandesmäßig ungreifbar sind die Legenden dieses Buches, aus dem sich einzig die Vergottung, die

[29]) Salomon, S. 10.

Symbolisierung des Wunderkönigs Salomo in stetigem Aufbau abhebt. Diese von Fleg gewählte Art der Charakterisierung muß als echt jüdisch bezeichnet werden; denn hier, in der legendären Gestaltung des Stoffes lebt ja das Bild des Königs so fort, wie es die jüdische Phantasie in Jahrtausende altem Wandel der Überlieferungen prägte. «Ne craignant point d'emprunter à mes devanciers les libertés dont ils avaient usé à l'égard des leurs, je ne me suis pas soucié de suivre servilement leurs textes; à leurs contes j'en ai même parfois ajouté de ma façon, afin de mieux prolonger jusqu'à nos jours le travail de leur imagination dont s'était nourrie la mienne. Rien, à vrai dire, ne me semblait moins arbitraire, car toute légende, en se transmettant d'époque en époque, se recrée perpétuellement.» [30])

Die vielen Legenden reihen sich zu folgender Kette inhaltlicher Bilder aneinander:

Durch einen von den Erzengeln überreichten Wunderring wird Salomo befähigt, sich alle Elemente der Natur, alle Geister und Dämonen dienstbar zu machen. Diese Macht führt ihn in vielen Stationen zum Mißbrauch der ihm verliehenen Kräfte, zu schweren Verbrechen und schließlich zum Zusammenbruch. Asmodée, der Böse, bemächtigt sich des ihm im Leichtsinn von Salomo gegebenen Ringes («lança l'anneau dans le gouffre des eaux et le roi Salomon dans le gouffre des airs» [31])) und setzt sich selbst an Salomos Statt, aber in dessen Gestalt, zum König ein, während Salomo in tiefstem Elend, das ebenso wie sein vorheriger Luxus äußerst drastisch ausgemalt wird, nun alle Stationen des Leidens durchkosten muß, um sich immer mehr zu läutern und um in der Erniedrigung zur Erkenntnis seiner eigenen menschlichen Schwäche zu gelangen. Drei Stellen der Handlung geben die Steigerung seiner Einsicht, seines Verlangens wieder. «Je voulais m'élever jusqu'au-dessus de l'homme; je suis descendu plus bas que la bête!» [32]) — «Trouver Dieu! Trouver Dieu!» [33]) — Pénitence! Pénitence! Pénitence!» [34])

Beim Anhören des von einer Hirtin gesungenen Liebesliedes, das er einst selbst in seiner Jugend gedichtet hat, findet er zu der menschlich-irdischen Liebe eine Parallele in der geistig-göttlichen. Mit dieser Erkenntnis wird ihm die Sprache der Vögel wieder verständlich. Er erlebt ihre frohen Melodien als die an Gott gerichteten Dankeshymnen seines eigenen Herzens.

Durch wunderbares Wiederfinden des von Asmodée ins Meer geschleuderten Ringes gewinnt er die Königsmacht zurück und schleudert nun seinerseits den in eine Kristallflasche gebannten falschen Salomo in das Meer, dessen jeweilige Bewegung dadurch eine Folge der Gemüts-

[30]) Salomon, S. 9.
[31]) S. 211.
[32]) S. 220.
[33]) S. 222.
[34]) S. 223.

zustände des bis zum jüngsten Tage Eingeschlossenen wird. Salomo aber sühnt alle begangene Schuld mit Hilfe der wiedergewonnenen übermenschlichen Kräfte und erblickt im Gebet die Erfüllung all seines Strebens.

In der Verherrlichung des Mythos Salomonis verherrlicht sich das Volk Israel selbst. Die Bibel berichtet, daß es nach allen Lastern und Abweichungen vom Wege der Gerechtigkeit stets wieder einen gnädigen Gott gefunden hat, der es groß machte vor allen Völkern und ihm, wie es im Alten Testament öfter betont wird, eine hervorragende Stellung bis an das Ende der Welt zusichert. Und diese Selbstüberschätzung, dieser Mangel an echter innerer Demut, gibt auch der jüdischen Legende ihr Gesicht.

«Écoute, Israël ...»

«Je voulus dédier à la mémoire de mon père, présente à mon émotion, une sorte de ‚Légende des siècles' juive, qui serait, depuis les temps anciens jusqu'aux temps présents, l'épopée de la grande mission. C'est ainsi que furent écrits les poèmes dont se composent les deux premiers livres d'Écoute Israël [35]). J'évoquais, sous la dictée des fables talmudiques, Dieu, devant les péchés futurs et les haines futures des hommes, hésitant à créer le monde; puis voyant monter dans sa pensée Abraham, Isaac et Iacob, les trois héros sans arme et sans armée, et disant pour eux: ‚Que la lumière soit.' » [36]) Die Geschichte Israels von der Knechtschaft in Ägypten bis zum Propheten Jeremias mit allen Sünden und Vergebungen darzustellen, war schon 1913 der bis heute noch nicht vollkommen ausgeführte Plan Flegs. Doch der Gedanke an ihn beschäftigte den Verfasser unablässig: «Te rendras-tu compte, mon enfant, de ce qui put alors se passer en moi? Je venais d'entendre intérieurement tout le lyrisme de ma race, de ressusciter en Israël par Israël.» [37])

Edmond Flegs letzte Fassung seines Werkes ist als Höhepunkt und vorläufiger Abschluß seiner Verherrlichung alttestamentlicher Stammesgrößen anzusehen [38]). Es stellt den Versuch dar, die Geschichte des Alten Bundes zu poetisieren. In neuer Form wird dem Sinne nach wiederholt, was in «Moïse» und «Salomon» schon seinen Ausdruck erfahren hat. Nur ist der Inhalt viel umfassender, wenngleich in den Einzelheiten nicht so reich wie in den beiden vorhergehenden, je einer Persönlichkeit und ihrer Sphäre gewidmeten Romanen. In zwei großen Hauptabschnitten, von denen der erste «Le Livre de la Pâque» (d'Abram à Moïse) und der zweite «Le Livre des Semaines» (de Josué à Nabuchodonosor) betitelt ist, bringt Fleg in je drei Unterabteilungen einen Überblick über das jüdische Leben beider Epochen: «Les Pères du Monde; — La Mai-

[35]) Erschienen 1913.
[36]) Pourquoi je suis juif, S. 74.
[37]) Ebd.
[38]) Erschienen 1935.

son d'Esclavage; — La Terre de Promesse; — Les Guerres d'Elohim; — Le Chandelier d'Or; — La Vallée des Prophètes», deren jede wiederum in durchschnittlich 5 bis 6 Gedichte aufgeteilt ist[39]).

Den Visionen Elohims und der drei Stammesväter Abraham, Isaak, Jakob ist der erste Abschnitt gewidmet. Um die Ewigkeitsbehauptungen und -ansprüche ihrer Gesetze: Tora, Temple, Trône stützen zu können, werden in ihnen von Fleg als dem Verkörperer seines Volkes alle Erwägungen der Vernunft ausgeschaltet. Nichts soll so sichtbar in den Vordergrund treten wie die Schilderung der Auserwähltheit des jüdischen Volkes. Dieser Eindruck wird nur durch den bisweilen mystisch-verträumten Charakter der Verse Flegs gemildert, die als poetisches Werkzeug geeignet sind, alle textlichen Unwahrscheinlichkeiten leichter zu erklären und zu rechtfertigen, als es die Prosa je vermöchte. Geradezu vermessen klingt dennoch gleich zu Anfang die Behauptung, nichts sei vorhanden gewesen, weder Zeit noch Raum, aber die heiligen Symbole Israels, deren Bestehen so alt sei wie Gott selbst — wo also wäre hier nach jüdischer Auffassung überhaupt ein Anfang? — hätten Gott die Schaffung der Welt abverlangt.

«Or, s'éveillant au creux des noires zones,
Voici que la Tora, et le Temple, et le Trône
Gémirent, de leurs voix qui n'étaient pas des voix:
‚Pour que nous soyons, Seigneur, que le monde soit.' »[40])

Die den drei Erzvätern zuteil werdenden göttlichen Verheißungen sind in dieser modernsten Prägung durch Fleg als versgeformte Überheblichkeiten zu bezeichnen, die von neuem der jüdischen Welt des 20. Jahrhunderts den Kampfesmut zur Überwindung ihrer Gastvölker und die Siegesgewißheit stählen sollen. Denn dies ist Edmond Flegs Absicht genau so gut wie diejenige seines Landsmannes André Spire. Während aber Spire zum offenen Angriff übergeht, bedient sich Fleg mehr des indirekten Weges durch bloßes Aufzeigen und plastisches Herausstellen der göttlichen Bevorzugung seiner jüdischen Vorfahren:

«Ils posséderont un coin de la terre,
Et d'autres marcheront exilés du soleil;
Ils se rassasieront au froment salutaire,
Et d'autres souffriront le jeûne sans sommeil.

«Ils ne seront point mangés par l'épée,
D'autres nourriront la flamme et le fer;
Ils auront l'âme claire, au feu d'orgueil trempée,
D'autres paraîtront vils à l'univers.

[39]) Wie eine Bemerkung des Herausgebers anzeigt, wird die Gesamtzahl der Bücher über die beiden in «Ecoute, Israël ...» vereinigten «Livres» hinaus sieben umfassen.

[40]) Écoute, Israël ..., Version Nouvelle, S. 16.

«Ils ne connaîtront rien des tristesses profondes
Qui les pouvaient rendre immortels, —
Mais d'autres feront sonner au monde
Le cri de l'Eternel!» [41])

Die immerwährende Siegesgewißheit Israels dokumentiert sich besonders stark in dem Gedicht: «La Victoire de Samson», das gleichsam ein Symbol bedeutet für die am Schlusse seines «Pourquoi je suis juif» ausgesprochene Hoffnung Flegs, Israel werde sich durch die Jahrhunderte behaupten und bis zum letzten Tage marschieren:

«Mais, quand son dernier cri ne fut plus qu'un murmure,
Parmi les blocs tordus, les bras épars,
Les torses saignants, les pilliers hagards,
Le corps du géant mort s'allongea sans blessure.
Et, de son crâne, une chevelure
Rayonna sur la terre et la mer, jusqu'au ciel:
Et les yeux de Samson regardaient le soleil.» [42])

Etwas Typisches ist all diesen Gedichten Flegs eigen. Selten tritt eine Naturerscheinung, z. B. der Wind, oder irgendein Stoff für sich allein auf. Es herrscht vielmehr eine phantastische Überladenheit in der Menge des Angeführten vor. Dieses Auftreten von Pluralbegriffen und einer übergroßen Zahl von Ausdrücken und Bezeichnungen kann nur auf jüdische Leser, an welche sich Fleg mit seinem ganzen Lebenswerk direkt wendet, als das ihnen Natürliche, Artverwandte einen günstigen Eindruck machen. Andere Leser aber empfinden dieses Aufbauschen eher als geschmacklos und überheblich. Nur e i n Element, der «souffle divin», tritt stets in der Einzahl auf, aber auch dieser weht günstig stets nur für die Hebräer.

Fleg ist ein gewandter Epiker. Das Fließen seiner Verse wird durch zwei Faktoren bedingt: durch einen echten, in der Liebe zu seinem Volke begründeten poetischen Gestaltungsdrang und durch das Beherrschen und Anwenden einer nur allzu großen Zahl bildlicher und sprachlicher Ausdrücke. Aber der Charakter dieser Verse erscheint nicht wirklich selbständig. Ihr Fluidum wird nicht ausschließlich durch die Persönlichkeit des Dichters Fleg bedingt. Das Vorbild Victor Hugo ist so stark nachgeahmt und betont, daß man von einer Eigengesetzlichkeit nur an wenigen Stellen sprechen kann. Nur auf e i n e Parallele sei hingewiesen. Fleg behandelt wie Hugo das Motiv der Vereinigung von Boas mit der Moabiterin aus dem Buche Ruth. Während Hugo nur die Stimmung von Mensch und Landschaft in der Vorahnung des maßgebenden Ereignisses schildert, stellt Fleg in seiner inhaltlich das gleiche Thema behandelnden «La glaneuse de Moab» in sehr einfacher Weise die Begebenheit dar, wie sie das Buch Ruth mit Bezug auf die Nachkommenschaft

[41]) Écoute, Israël ..., S. 25 f.
[42]) S. 116.

von Boas und Ruth als dem Stamme Davids wiedergibt. Eine Gestaltungsweise des gleichen Motivs, welche derjenigen von Hugo entspricht, gibt Fleg jedoch in einem anderen Gedicht: «Le choix d'Amitsi», das die Verführung Josephs durch Potiphars Weib wohl behandelt, aber das Geschehen selbst nur andeutet. Dort heißt es in der letzten Strophe:

«Cependant, Amitsi, femme de Potiphar,
Entre deux bouquets de lotus roses,
Accoudée à son lit fait d'un sphinx qui repose,
De son oeil grandi par le fard,
A jeté sur Joseph un étrange regard.
Et, la paupière moitié close,
Repoussant les myrrhes suaves
Et les perles d'Ophir que Zimrane propose,
Elle dit au marchand: ‚Combien, — ton esclave?' » [43])

Hier deutet sich schon der Einfluß Hugo—Fleg an, der bei eingehender Lektüre der entsprechenden Werke beider Dichter immer deutlicher spürbar wird. Flegs Anlehnung an das romantisch-klassische Vorbild, vor allem aber seine Nachahmung des Hugoschen Aufbaues lassen zwei typisch jüdische Eigenschaften erkennen. Eigenschöpfung liegt bis zu einem gewissen Grade wohl bei der Wahl ausschließlich jüdischer Stoffe vor, nicht aber hinsichtlich der Gestaltung einer dichterisch selbständigen Physiognomie.

Ein Rückblick auf die Verherrlichung jüdischer Stammesgrößen zeigt das Bemühen Edmond Flegs, in seinem jüdischen Volkstum Wurzeln zu fassen, und das Streben nach Betonung seiner persönlichen Herkunft und seines schriftstellerischen Ausganges. Die traditionalistische Bestrebung, die wir bei den Brüdern Tharaud an Ghettojuden dargestellt fanden, wird hier in der Haltung eines modernen intellektuellen Juden deutlich.

C. Gefühlsübersteigerung.

I. «La Danse devant l'Arche» von Henri Franck.

Eng verwandt mit dem jüdischen Zuge des Betonens einer Traditionsgebundenheit ist die Gefühlsübersteigerung. Diese Neigung vieler Juden müßte auf den ersten Blick als unglaubhaft erscheinen. Handelsmäßige Beweglichkeit und Berechnung im öffentlichen Leben scheinen bei dem Juden eine Veranlagung zum Grüblerischen auszuschließen. Wie stark jedoch Israels Hang zur Wundergläubigkeit ausgeprägt ist, ja, wie er sich bisweilen zu Fanatismus und physischer Selbstaufgabe steigern kann, haben die Tharaud in den Schilderungen ihrer Erlebnisse im Bereiche des «rabbin miraculeux» der karpathischen Judengemeinde

[43]) Écoute, Israël ..., S. 34.

dargelegt [1]). Aber noch an einer anderen Stelle weisen die beiden Autoren auf diesen Zug jüdischen Wesens hin [2]). Der ewigen Hoffnung Israels, ins gelobte Land zurückzukehren, entspringe sein Glaube an das Wunder und die Sucht nach großen Schicksalen. Der volksmäßige Instinkt spiegele all diesen Menschen ihre Einbildungen und Träume wie greifbare Wirklichkeiten vor. Sie haben Vertrauen zu ihrem Stern, sei es, um eine Hilfe von Jehovah zu erlangen, einen Dollar, eine Million zu gewinnen oder gar die Erde zu ihrem Nutzen mit Revolution zu überziehen. Und dieses Vertrauen endlich, das sie in das Eintreffen eines Wunders setzen, läßt sie zu allen Zeiten Dinge unternehmen, vor denen ein Mensch «d'un sens un peu plat», also etwa irgendein braver Westeuropäer, aus angeborenem Abscheu zurückschrecken würde.

Diese auf eingehendem Studium des Judentums beruhende These der Verfasser erscheint deswegen völlig glaubhaft, weil auch von seiten jüdischer moderner Schriftsteller Bestätigungen in dieser Hinsicht vorliegen, die im folgenden Abschnitt untersucht werden sollen [3]). „Die jüdische Seele ist eine in einer fortwährenden Brandung von gegeneinander ankämpfenden Strömungen wogende Geistigkeit, eine Arena, in der die gewagtesten Träume ringen mit einer leidenschaftlichen Neigung zur Wirklichkeit. Da ist eine unablässige Angst, von der eigenen wilden Phantasie verlockt zu werden und von der den Träumenden verächtlich anlächelnden Realität abzubiegen." [4])

In Anbetracht seiner frühen Vollendung wenden wir uns zunächst Henri Franck (geb. 1888, gest. 1912) zu. Sein wenig umfangreiches, aber bekenntnistiefes Lebenswerk liegt abgeschlossen vor uns, während Leben und Schaffen eines André Spire und eines Edmond Fleg ihn nunmehr schon um zweieinhalb Jahrzehnte überdauern. Heute werden Francks Name und Werk in den Kreisen seiner französisch-assimilierten Rassegenossen verehrt als ein Musterbeispiel für die Auffassung derer, die sich gleichermaßen als Juden und Franzosen fühlen. Wenn er trotz seines rückhaltlosen Eintretens für die Assimilation hier als Schwärmer Erwähnung findet, so geschieht dies mit Rücksicht auf die Gesamtheit all seiner dichterischen Züge.

Henri Franck stammt aus einer jüdischen Elsässerfamilie, von welcher André Spire schreibt: «qui, détachée des pratiques, n'avait pas cependant perdu tous les souvenirs de la vie juive» [5]). Nach vielen Beweisen einer überdurchschnittlichen Begabung verfaßte er in den Jahren 1910 und 1911 während eines schweren Lungenleidens sein Epos «La Danse

---

[1]) Vgl. J. et J. Tharaud: L'Ombre de la Croix, S. 39—93.
[2]) Vgl. J. et J. Tharaud: Causerie sur Israël, S. 19/20.
[3]) Siehe auch Bernard Lazare (Jude): L'Antisémitisme, son histoire et ses causes; vgl. Einleitung, S. 13.
[4]) Siegfried van Prag: Der Jude im Roman, in: „Der Jude", VII 1922, S. 760.
[5]) André Spire: Quelques Juifs et Demi-Juifs, éd. Grasset, Paris 1928, II, S. 110.

devant l'Arche» [6]), dem wir uns im folgenden zuwenden und außerdem etwa hundert Seiten Artikel und Aufsätze, Briefe an seine Freunde. 1912 starb der Dichter im Alter von 23 Jahren.

Franck hat unter den heutigen Schriftstellern französischer Sprache zwei Verherrlicher gefunden: seinen Rassegenossen André Spire und die nichtjüdische Comtesse Anna de Noailles [7]). André Spire entwirft auf nicht weniger als 60 Seiten seiner «Quelques Juifs et Demi-Juifs» [8]) mit großer Gewissenhaftigkeit ein Bild von Verhältnissen aus dem Leben und Arbeiten Francks und erwähnt dabei eingehend die Teilnahme des Dichters an der innerpolitischen Lage des Frankreich seiner Zeit. Comtesse de Noailles verfaßte das Vorwort zur «Danse devant l'Arche». Die Tatsache, daß eine Schriftstellerin vom Range der Noailles sich des jungen Dichters und der Würdigung seines Gesamtwerkes annimmt, läßt zunächst auf Francks literarische Bedeutung schließen. Aus dem Inhalt dieses Vorwortes aber ergeben sich so viele persönliche Sympathien der Schriftstellerin für den Menschen Henri Franck, daß man leicht von der persönlichen Freundschaft zwischen beiden einen Weg zu den wahrhaft übertriebenen Lobsprüchen zu erkennen vermag [9]).

Aber nicht die Hymnen eines André Spire oder einer Comtesse de Noailles führen uns zum Wesen Henri Francks. Eindeutigen Aufschluß über sich und sein Werk gibt vielmehr der Dichter selbst in seinen Briefen und Aufsätzen [10]). Die folgende Stelle gibt hierfür ein Beispiel: «Je ne suis heureux que dans la bataille, quand je suis pressé, quand j'ai beaucoup à faire ... Il me faut une activité, des gens à convaincre ou à séduire.» [11]) Francks Intelligenz spricht aus seiner Fähigkeit zu philosophischem Denken [12]). Er ist als Lernender all seinen Altersgenossen voraus [13]); als Dichter besitzt er den Gestaltungsdrang einer überschäumenden jugendfrischen Begeisterung, der den Träumen und Bildern seiner Vorstellungswelt dichterische Form verleiht. Franck ist trotz der Vielfalt seiner Gedanken kein konfuser Geist. Auch Krank-

---

[6]) 1912 in den Ausgaben der Nouvelle Revue Française veröffentlicht.

[7]) geborene Rumänin, Anna-Elisabeth Prinzessin von Brancovan.

[8]) S. 109—169.

[9]) Selbst Spire spricht von einem «enthousiasme dionysiaque avec la comtesse de Noailles» (Quelques Juifs et Demi-Juifs, S. 113).

[10]) Notes critiques H. Francks sind erschienen im Bande der Danse devant l'Arche, Gallimard 1935. Eine Anzahl seiner Briefe wurde in Nr. 62 der Sammlung «Cahiers Verts» unter der Leitung von Daniel Halévy, Grasset 1926, veröffentlicht.

[11]) Henri Franck: Lettres, S. 172 und S. 175.

[12]) In diesem Zusammenhang muß Francks Aufsatz: Le mouvement philosophique (Revue de Métaphysique et de Morale, Nov. 1907, Jan. 1908) erwähnt werden.

[13]) Kohn schreibt über Frank als das typische Beispiel eines früh entwickelten Juden: „Seßhafter französisch-jüdischer wohlhabender Familie entsprossen, bot er früh die Leistungen eines Wunderkindes“ (Kohn: Henri Franck, S. 359).

haftes, Überfeinertes einer „ermüdeten Rasse“ [14]), um mit Spire zu reden, spricht nicht aus seinem dichterischen Fühlen und Wollen. Aber eine Weite an seelischer und geistiger Aufnahmebereitschaft und der Wille zum Gestalten und Durchfechten des einmal Erkannten geben ihm das Gepräge einer energischen dichterischen Persönlichkeit.

Kein Intellektualisieren, wie es im allgemeinen typisch jüdisch ist, kein Zusammenstellen von heterogenen Gedankensplittern zum Zwecke eines Blendenwollens, das dem unbestechlichen Leser als geistreichelnd erscheinen müßte, macht sein Werk aus, sondern ein Sichausleben, Hinausschleudern von Empfindungen und Gedanken. Solche Entladungen können nur bei stärksten inneren Energien und Spannungen erfolgen. Gelegentliches Übers-Ziel-Hinausschießen will nichts besagen im Hinblick auf die Gesamtkonzeption.

Allein aus diesem unstillbaren Verlangen Henri Francks nach Anspannung aller Geisteskräfte, seiner «ferveur que rien n'asservit» [15]), ist das Entstehen eines Epos wie «La Danse devant l'Arche» zu begreifen, das zugleich Kennzeichen und Abschluß einer Entwicklungsepoche im Leben dieses jungen Juden darstellt. Seelischer Zwiespalt und geistige Frühreife erzeugen einen Gefühlsüberschwang, der sich in der Abfassung eines dichterischen Selbstbekenntnisses Befreiung verschafft, aber alle physischen Kräfte des Dichters bis zum Verlöschen erschöpft.

Ein Vergleich mit Arthur Rimbaud, diesem frühreifen Symbolisten, drängt sich uns auf. Nicht nur, daß ihre Fähigkeit zu poetischem Schaffen beide schon im Jünglingsalter zu hohen Leistungen trieb, sondern daß die verwandte Art ihrer Erlebnisweise zu ähnlich plötzlichen Entladungen führt. Das Werk beider Dichter legt Zeugnis ab von der subjektiven Struktur ihrer ganz persönlichen Anschauungen. Während jedoch Rimbauds symbolhafte Malerei nur als Farbensymphonie mit dem geistigen Auge g e s e h e n, nicht aber verstandesmäßig erfaßt werden will, verlangt Francks Dichtung das Mitgehen des Lesers durch alle Stationen dichterischen Zweifelns und Hoffens. Und es ist kein leichter Weg, der zum Verständnis seiner erstrebten Synthese von Assimilation und Traditionsbewußtsein führt. Seinem Ringen um die Angleichung seiner Art an diejenige seines französischen Gastvolkes geht eine Auseinandersetzung mit allen überkommenen Werten und Urteilen Israels voraus. Dieser Kampf Francks kann nicht ausgetragen werden mit den Mitteln allgemeiner Logik, sondern er vollzieht sich im Bereiche des Übersinnlichen, einer Sphäre, in der letzten Endes alle Probleme eine subjektive Lösung finden können. Doch soll das im Falle Franck

---

[14]) Spire: Quelques Juifs et Demi-Juifs II, S. 75: «Chacun de nous en a connu de ces enfants juifs qui, sans doute, pas plus bêtes que les autres, ne sont pourtant les premiers qu'à cause d'une mémoire extraordinaire, d'une exceptionnelle faculté d'assimilation ..., p r o d u i t s d'une r a c e f a t i g u é e, qui ne peut plus donner que des fruits précoces et qui souvent avortent.»

[15]) La Danse devant l'Arche, S. 113.

keine Herabsetzung bedeuten. Seine Dichtung trägt alle Zeichen von Sturm und Drang. Alles ist aus dem Werden und Reifen dieses impulsiven Menschen zu verstehen. Auch seine angeblich für ihn gültige Norm der Gottheit und der Wahrheit am Schlusse des Epos darf nur als vorläufig letzte Offenbarung angesehen werden. Unrecht wäre es, das Werk eines Dichters reif nennen zu wollen, der nach einer poetisch erlebten Studie seiner eigenen Entwicklungsphasen starb, selbst ein Unfertiger.

«Notre Dieu et dieu de nos pères;
Dieu vivant, dieu jaloux, dieu des vents, dieu des eaux,
Dieu des grands luminaires: ...
...
L'orage annonce ta colère,
La foudre porte tes décrets.» [16])

Mit dieser Hymne an den Gott der Väter leitet Franck, dem jungen Psalmensänger gleich, seine «Danse devant l'Arche» ein Dem Stolz, teilhaben zu dürfen an den Zeremonien des Gotteskultes, zugesellt sich der Wunsch: der Jüngste unter den Leviten, der Feurigste unter den Begnadeten, der Gewandteste unter denen zu sein, die den heiligen Tanz vor der Bundeslade zelebrieren. Geistige Erleuchtung scheint ihm hohe Vollendung.

«Que mon esprit se soit formé selon vos Nombres
Et que je sois savant entre ceux d'Israël.» [17])

Seinem Gott opfert er seine Kraft, Intelligenz, «ma plus vive allégresse» und «mon plus beau regard», er, dessen früheste Kindheit schon unter dem Zeichen der göttlichen Altäre stand. Alles hinzugeben wäre er bereit, könnte er nur die Überzeugung gewinnen, Gott höre und erhöre ihn tatsächlich.

Aber:

«Le coeur le plus fidèle et le plus pieux se lasse
D'un roi toujours distrait, d'un dieu toujours absent.» [18])

Erinnert sich Gott denn nicht aller Verehrung, die ihm das Kind schon dargebracht hat? Des Dichters Erwarten steigert sich zu ungeduldigem Flehen.

«Manifestez enfin, mon Dieu, votre présence
...» [19])

Doch Verzweiflung herrscht in Jerusalem. Weder die Klagen der Leviten noch die Glaubensseufzer haben Gottes Zorn gemildert. Nächte fruchtlosen Gebetes sind vergangen. Dem Vertrauen auf Gottes Sichtbarwerden folgt jedesmal die zermürbende Enttäuschung:

---

[16]) La Danse devant l'Arche, S. 33.
[17]) S. 34.
[18]) S. 35.
[19]) Ebd.

«O le mortel silence, ô la croissante gêne!» [20])

Aller Eifer, diesem unsichtbar bleibenden Gotte zu dienen, schwindet, denn

«La maison de mon Dieu m'est un morne séjour,
Et du Temple n'est plus la patrie de mon âme.» [21])

Der Arm des Ewigen, sein Blitz, seine Gerechtigkeit, der heilige Widder und der hohe Felsen sprechen für ihn nicht mehr ihre harte und klare Sprache des Glaubens. Visionen des Niederganges bis zur völligen Auflösung spiegeln seine Enttäuschungen wider. Jedoch, die bessere Einsicht läßt ihn nicht lange bei trübem Sinnen:

«Toi qui sais du regain écarter les cigales
Et des granges le charançon,
Qui défends l'olivier contre les sauterelles,
Mon Dieu, épargne-moi le trouble,
Épargne le trouble à mon coeur.» [22])

Doch die Hoffnung schwindet vor neuen Zweifeln: Deine Worte, Gott, dringen nicht mehr zu mir. Ihr Sinn ist mir fremd:

«Je crois, quand je les lis au peuple des fidèles,
Que je suis un crieur sur une place vide;
Et, quand je les entends, je suis tout affligé.» [23])

Es ist nicht wahr, daß Du einmalig bist, o wechselvolle Gottheit! Gott der Kriegsheere, wie könntest Du der Gerechte sein? Wie offenbarst Du Dich mir, Gott? Wie mußt Du beschaffen sein, damit ich Dich anerkenne? —

Immer neue Antworten erfahren diese Fragen in den einzelnen Lebens- und Entwicklungsphasen des Dichters, deren jede ein «livre» seines Epos gestalten. Diese Gewißheit von der Natur des Göttlichen gilt es als köstlichstes Diadem zu erringen, mit allen Mitteln, die zu ersinnen und anzuwenden eine jüdische Intelligenz fähig ist. Gestellte Bedingungen, Handelsangebote, Beschwörungen, Selbstanklagen, Unterwerfungen, sie alle sollen die Gottheit gnädig stimmen, sich endlich dem Suchenden zu offenbaren. Dieser aus morgenländischer Wundergläubigkeit geborenen Intensität der Hingabe und Opferbereitschaft steht entgegen die Sucht nach Verwirklichung der Assimilation. Mögen solche heterogenen Bestrebungen an sich auch sinnwidrig erscheinen, in der Ekstase Henri Francks finden sie ihre Synthese.

Doch, wie wird sie vollzogen?

Lange Beschreibungen widmet er seinen jüdischen wie nichtjüdischen Freunden. Jeder sei ihm in seiner Art teuer gewesen, damals, als sie noch das Glück gemeinsamen Strebens und Wanderns genießen durf-

[20]) La Danse devant l'Arche, S. 36.
[21]) S. 36.
[22]) S. 38.
[23]) S. 39.

ten. Ihre Freundschaft ließ ihn glauben, daß Gott unter ihnen weile, sich ihnen offenbare. Nun, da alle zerstreut sind, blickt er lange hoffnungslos auf die Lücken, die sie in seinem Leben zurückgelassen haben. Voll Gram beginnt er seinen «Discours sur les misères du temps présent», eine einzige Klage über den Verfall Frankreichs auf politischem und sittlichem Gebiete. Fast unerschöpflich ist hier der Dichter im Anführen aller Züge des Niederganges, den er mit überzeugender Teilnahme bedauert. Am Ende sein Ausruf:

«O tristesse, ô déclin de la France admirable,
O reine aux pieds légers enlisée dans le sable,
Vois nos larmes, consens de renaître et de vivre;
Embouche de nouveau le grand clairon de cuivre
Et contents d'écouter ta voix impérieuse,
Tes enfants dégrisés te suivront, généreuse
C'est à toi d'imposer ta domination
A ton peuple jadis si prompt aux sacrifices,
A toi de retenir, sur tes beaux édifices,
Le tutélaire essaim des Vénérations.» [24])
...

«Pour fixer mon esprit et pour combler mon âme,
Je cherche l'éternelle et orgueilleuse flamme,
Le dieu réel et fier dans sa gloire immobile
Qui rayonne l'éclat de sa splendeur visible.
Je n'ai pas vu ce feu briller dans tes nuées,
O France languissante, âme diminuée!» [25])

Ist es hier noch angezeigt, von einem W i l l e n zur Assimilation zu sprechen? Bezeugen diese Verse nicht viel eher eine ausgesprochene Liebe Francks zu seiner Wahlheimat? Die Antwort kann nur mit dem Hinweis auf die romantisch-mystische Veranlagung des Dichters gegeben werden. Sie befähigt ihn zu einer nationalfranzösischen Begeisterung, deren Echtheit außer Frage zu stehen scheint. Aber er spricht nur von sich selbst. Sein persönlicher Enthusiasmus drängt ihn zum Selbstbekenntnis, das jedes Bedürfnis, überzeugen zu wollen, ausschließt. Seine Ansichten haben nur für den Dichter und seine subjektive Welt Gültigkeit.

Der Klage über den Niedergang allen französischen Wesens folgt eine Ode der Hoffnungsfreudigkeit:

«Mais je sais ta constance et ta grâce éternelle,
Et j'ai la foi que tu pourras ressusciter.
...

[24]) La Danse devant l'Arche, S. 79.
[25]) S. 80.

O France, il renaîtra l'ancien éclat des fêtes,
Où tout ton peuple s'unissait,
...
Le Quatorze Juillet redeviendra splendide;
Du peuple endimanché la joie incoercible
Emplira tout Paris;» [26])

In Vorahnung solch festlicher Zeiten schildert er alle Freuden, die er das nationalbewußte französische Volk zu empfinden und feiern für fähig hält. Und im Stile nationaler Begeisterung gibt er seiner Hoffnung folgenden Ausdruck:

«En attendant ces jours de splendeur et de joie,
Plus courageux que toi, je vais chercher mon Dieu;
Quand je l'aurai trouvé, je te reviendrai, France,
Car c'est dans ta clarté qu'aiment vivre les dieux.» [27])

Aus der Fülle jugendlicher Bekenntnisse können wir zur Abrundung des Bildes nur mehr diejenigen Stellen herausgreifen, welche — es sei der Vergleich erlaubt —, den Arien großer dramatischer Opern romanischen Stils ähnlich, als Höhepunkte inmitten aller Rezitative zugleich Rückblick und Vorausschau für die Gesamthandlung und, im Sinne Francks, für dessen Geisteshaltung bedeuten.

«L'Éternel n'est pas immobile,
L'Éternel est actif, l'Éternel est fécond.
Notre Dieu est un dieu vivant;
Notre Dieu est le dieu des forts.
Il n'est pas le seigneur des tombes.
Le vivant Éternel ne peut être stérile,
Et n'habite pas chez les morts.

L'Éternel est plus vif que le rapide orage;
Il sait devancer les éclairs,
Féconde incessamment les âmes et la terre,
Renouvelle le monde à chaque instant du jour.
L'Éternel est plus vif que le rapide orage,
Il est un Dieu de vie, il est un Dieu d'amour.

L'Éternel n'est pas immobile,
L'Éternel est actif, l'Eternel est fond;
L'Éternel que je veux n'est pas un Dieu stérile
L'Éternel est un Dieu vivant.» [28])

Einem musikalischen Empfinden wird es leicht fallen, den inneren Rhythmus dieser Verse in Noten umzudeuten und die Orchestration zu geben.

---

[26]) La Danse devant l'Arche, S. 80/81.
[27]) S. 82.
[28]) S. 88.

«Dieu est ce qui révèle à chacun tous les autres.» [29])

Im Zusammenhang wurde früher erwähnt, daß Francks zuletzt ausgedrücktes Gottesbekenntnis durch den Charakter des Dichters bedingt nur als vorläufig letztes angesehen werden dürfe. Gott ist für ihn keine einmalige Erscheinung, keine in sich ruhende geistige Kraft wie in der Anschauung von des Dichters Vorfahren. Gott ist für ihn heilige Bewegung, Mitteilungs- und Aufnahmebedürfnis der Menschen, die mit dem Dichter überströmende Kräfte des Geistes wie des Herzens teilen. Franck liebt die Bewegung, den Rhythmus. Damit ist er Jude in einer wesentlichen Eigenschaft. Sein Bedürfnis, Frankreich zu begreifen, sich dieser Welt seiner ersehnten Lebensformen einzugliedern, muß aus seinem begeisterungsfähigen Wesen verstanden werden. Aber es ist nichts als eine Jugendbegeisterung! Dieses ständige Vorwärtsdrängen, das sein ganzes Epos durchzieht, versagt einem Geiste wie dem Henri Francks langes Festhalten an gewonnenen Überzeugungen. Nur seine jugendliche Sehnsucht konnte ihn glauben lassen, er, Franck, werde die Synthese finden zwischen seinem angeborenen, rassisch verwurzelten Wesen und dem Verwirklichen geistiger Angleichung an sein mit überzeugender Liebe verehrtes Gastland. Er ist unseres Wissens der einzige jüdische Dichter französischer Sprache, dessen Begeisterung für die Assimilation so echt empfunden wirkt.

Den Namen eines religiös Begeisterten verdient Franck wegen seines seelischen Selbstversenkens in der Suche nach der Wahrheit Gottes. Seine Ekstase spiegelt ihm seine Wünsche als Wirklichkeiten vor, und wenn die ihm kongeniale Comtesse de Noailles über ihn schreibt: «Il apparaît bien que ce jeune Faust de l'espace ne prend contact avec la terre, dont il reconnaît pourtant toutes les délices, que pour s'élancer plus haut dans les régions désirées» [30]), so muß zugegeben werden, daß dieser Vergleich in Wirklichkeit nicht so anmaßend ist, als er anfangs scheinen möchte.

Mit einem Hymnus, betitelt «Feu de joie dans la solitude», beschließt Henri Franck sein Werk, in welchem die folgende Stelle als Höhepunkt des ganzen Epos wohl zur Begründung des erwähnten Vergleichs dienen kann:

«La vérité, c'est l'enthousiasme sans espoir,
La ferveur que rien n'asservit,
La joie montant sans se courber dans le ciel noir,
Le plaisir absolu du feu sans récompense,
Le haut plaisir de bien sentir son existence,
D'être celui qui vit!» [31])

---

[29]) La Danse devant l'Arche, S. 104.
[30]) Préface à la Danse devant l'Arche, S. 16.
[31]) La Danse devant l'Arche, S. 112 f.

II. «Le Mur des Pleurs» von Edmond Fleg.

Henri Francks Versuch zur Vereinigung zweier entgegengesetzter Bestrebungen im Zustande der Ekstase, welche einem Lebens- und Kräfteüberfluß entsprungen war, steht nun bei Edmond Fleg ein künstliches Sichhineinsteigern in die Traumwelt gegenüber. Bei seiner Dichtung «Le Mur des Pleurs» handelt es sich um einen Fleg vor Erscheinen seiner bedeutenderen Judenwerke, die wir in anderem Zusammenhange einzeln behandeln. Geht man in der Beurteilung dieses Werkes von dem geistigen Gesamtbild des Dichters aus, so erkennt man in ihm den Verfasser des «L'Enfant Prophète» oder des «Psaume de la Terre Promise» nicht wieder. Weiß er im ersteren Werke innere Konflikte der Personen zu schildern und zu lösen, vor allem aber eine Handlung folgerichtig aufzubauen und im letzteren in klangvollen, klar geformten Versen dem Religiösen und Naturhaften verbundene Stimmungsbilder zu gestalten, so zeigt er sich hier als Träumer, als Phantast. Auch zwischen seinem in «Salomon» und «Moïse» bewiesenen Interesse für mystisch-legendäre Darstellungen und der hier bezeugten Geisteshaltung dehnt sich eine Kluft. Wollte man in diesem Gedicht dem Gang des Geschehens folgen, so müßte man mit dem Verfasser die krankhafte Eigenschaft teilen, gewohnheitsmäßig unter schweren Träumen zu leiden. Denn die durch die Lektüre von «Le Mur des Pleurs» hervorgerufene Empfindung kommt einem Albdruck gleich. Nicht so sehr eine bestimmte Traumstimmung verursacht solche Wirkung, als eine Gequältheit der ganzen dichterischen Konzeption. Daran vermag auch eine dem Buche [32]) beigegebene Anpreisung des Werkes durch die jüdische «Librairie Lipschutz» nichts zu bessern, wenn sie behauptet: «Oeuvre de forme très nouvelle, qu'anime un souffle biblique.» Der Sinn dieser vorsichtigen Formulierung kann durchaus verschiedenartig ausgelegt werden. So treffen auch für unsere Betrachtung die beiden aufgestellten Behauptungen zu, nur in einer Auslegung, die wahrscheinlich von derjenigen von Lipschutz abweicht.

Stellen wir die Inhaltsangabe des Gedichtes voran, um im Anschluß zunächst die zweite Behauptung zu prüfen. Edmond Fleg selbst gibt in dem 1928 erschienenen «Pourquoi je suis juif» mit einem Überblick über den Inhalt von «Le Mur des Pleurs» eine Angabe über die Stellung dieses Gedichtes innerhalb seines Lebenswerkes [33]).

Die Zeit seines jüdischen Selbstbewußtwerdens brachte angeblich für Fleg, wie schon dargelegt wurde [34]), eine Zuneigung für sein Gastland Frankreich. «Ce fut un don instinctif, immédiat, total; et, comme j'étais encore citoyen de Génève, je m'engageai à la Légion, et je partis

---

[32]) Erschienen ist «Le Mur des Pleurs» bei Camille Bloch, 1919.
[33]) Pourquoi je suis juif, S. 75—77.
[34]) Vgl. vorn S. 44, Abs. 3.

pour le front: c'est pourquoi, si tu nais, mon enfant[35]), tu naîtras Français.»[36]) Nicht den Krieg selbst wolle er seinem Enkel schildern, nicht einmal sein eigenes Kriegserlebnis (ma guerre). «Il faut seulement que tu saches quel grand espoir humain éclaira tant d'horreurs.

On nous disait: c'est la dernière guerre. Et nous espérions, nous croyions que ce serait la dernière guerre.»[37]) Ja, selbst messianische Hoffnungen knüpften sich von seiten der Juden an diesen Krieg; Fleg behauptet sogar, die ganze Menschheit sehnte sich nach der Erfüllung des jüdischen Traumes: «Tous les hommes l'attendent donc, le Messie d'Israël? Comment est-ce possible? Par quel miracle son message leur est-il venu? La mission? Serait-ce par la mission d'Israël?»

Das waren Flegs Gedanken, als er anfing, innerlich «Le Mur des Pleurs» zu konzipieren. Im unmittelbaren Anschluß an das Kriegserlebnis verfaßte er dieses Gedicht.

Der Ewige Jude steht vor der alten Mauer, diesem sagenhaften Rest des zerstörten Tempels, wo die Juden klagen[38]): «... mais ils ne gémissaient point sur le Temple détruit: ils gémissaient sur le Temple de l'Homme-Un, que l'homme n'a pas encore construit. Le Juif Errant s'endormait; et, dans les visions de la nuit, il voyait toute la guerre; il mourait de toutes les morts de tous les soldats, par la mitraille, par les gaz, par les sous-marins, par les avions. Toutes les mères de la grande guerre pleuraient leurs fils, tous les morts de la grande guerre levaient, de leurs tombes, leurs poings pourris, et maudissaient, de leurs bouches fracassées, l'Antéchrist qui armait leurs ossements, pour une guerre des morts, dans l'éternité.

Mais, à travers le songe, voici des chants lointains. Les générations futures édifient le Temple attendu, car, du fratricide, est née une fraternité. On apporte, pour le Pain, le froment de tous les champs; on apporte, pour le Vin, les grappes de toutes les vignes; la Table est mise sur tous les monts, toutes les plaines, tous les océans. Toutes les races montent et s'assoient; la Sainte Cène humaine commence: épars sur la Terre, les membres d'Adam se rejoignent; le sang de tous les hommes coule dans ses veines; dans son coeur battent tous les coeurs humains: comme Dieu, l'Homme est Un.

Mais des voix, de nouveau, se lamentent. Le Juif Errant se réveille. Au pied du mur détruit, les Juifs pleurent toujours: les temps ne sont point venus, il faut marcher encore.»

Dem Text des Gedichtes liegt ein Motiv des jüdisch-traditionellen Kultes zugrunde: die Klagemauer und der Ewige Jude sind die Grund-

---

[35]) Fleg wendet sich mit diesem Werk an seinen Enkel.
[36]) Pourquoi je suis juif, S. 75.
[37]) Ebd.
[38]) Pourquoi je suis juif, S. 76/77. Dieses lange Zitat ist erforderlich wegen der genauen vom Verfasser selbst gegebenen Inhaltsangabe des Gedichtes, welches ohne diese Interpretation kaum im Sinne Flegs verstanden werden könnte.

pfeiler, die das Gebäude der Dichtung stützen sollen. Edmond Fleg wählte ein Thema, das nach Idee und Gehalt seiner Eigenart als Jude ganz entspricht. Hiermit gibt er hinsichtlich der zeitlichen Reihenfolge seiner erschienenen Werke sein zweites Bekenntnis zum Traditionalismus [39]).

Wie aber ist die Dichtung zu begreifen? Eine kritische Betrachtung muß hier den Weg in die jüdische Mentalität weisen.

Es scheint, als habe Fleg alle Elemente des Grauens, die etwa ein Dante bei der Beschreibung des Inferno in sinnvoll sich wechselseitig bedingenden Teilen zum Aufbau seiner Gedankenwelt verwendet, willkürlich durcheinandergeschüttelt, um diesem Chaos neue Namen wie «La Danse des Villes» oder «La Guerre Mondiale» zu geben. So entstehen Bilder, die sich gleichermaßen aus Grausigem und Kindischem [40]) formen, die nur als Traumbilder verstanden werden können. Sie erscheinen als das Ergebnis einer nervös überreizten, ehrfurchtslosen, ja oftmals gemeinen Phantasie, die in zusammenhanglosen Satzfetzen ihre Auswüchse wuchern läßt:

«Ils ont crucifié le père et les deux fils
contre le mur.

La mère est nue sur le plancher ... Laissez-la!
Pourquoi suis-je crucifié par le sommeil! ...

Non, je ne veux pas boire le sang!
Qui m'a mis ce couteau dans la main?
Qui a mis mon couteau sur ce cou? ...

Ah! mes mains, mes mains aussi, noires de sang!

Je suis celui qu'on tue. Je suis celui qui tue ...

Ces foules ...» [41])

Dieser Stelle entspricht eine weitere:

«N'entrez pas. La mère est morte cette nuit ..
Ils ont traîné le père, sous leurs cravaches.
Les enfants crient. Les cierges tremblent.
Dans le cercueil la mère pleure ...

Routes parmi les boues; routes vers les pétroles;
Routes vers les maïs; routes vers les charbons ...

Caïn! Caïn! qu'as tu fait de tes frères!

---

[39]) 1913 erschien die erste Fassung seines «Écoute, Israël».
[40]) Vgl. Le Mur des Pleurs, S. 25 u. 26.
[41]) S. 78.

Sur le marché, comme des boeufs, ils sont parqués.
Qui veut des hommes pour l'usine?
Qui veut des hommes pour la mine?
Vingt femmes pour la carrière! Vingt femmes pour le labour!
Cent femmes pour l'amour! ...

Oh! ces esclaves sur les routes! ...» [42])

Die Wurzel all des gekünstelten Überschwanges liegt in einer ins Perverse gesteigerten, überreizten Sinnlichkeit. Man begegnet ihr immer wieder als einem typischen Merkmal jüdischer Zügellosigkeit:

«Et mes voluptés, les as-tu connues?
Je suis toute nue; caresse mes seins.» [43])

Jüdisch-Kultisches wirbelt mit Hypermodernem in bizarrem Reigen durcheinander. Es ist ein maßloses Übertreiben und Verzerren alles Gegenständlichen ins Grotesk-Überdimensionale, und es will scheinen, als wolle Fleg durch die Fülle des Aufgezählten Eindruck machen, um darüber die Armseligkeit an wahrhaft dichterischer Eingebung zu verschleiern:

«Et cette danse
Qui commence au tapis grouillant,
Et monte, et se balance
En montant, jusqu'au firmament!

Valses de houblons,
Traçant des ronds blonds
Par-dessus l'horizon;
Tchardas de charrues
Qui se ruent
Aux glèbes nues de l'étendue.

Polkas de troïkas
Vers les izbas de glace
De l'espace;
Tarentelles de treilles
Vers les abeilles du soleil.

Gigues d'hélices,
Sur des mers qui glissent
Vers des lunes lisses;
Romaïques parfumées
D'almées déhanchées
Jusqu'aux allées
De l'empyrée.

---

[42]) Le Mur des Pleurs, S. 74/75.
[43]) S. 25.

Geïschas de nacre et de laque
Ondulant leurs bras au Zodiaque;
Matchiches et tangos
De lassos,
Lacés au Taureau
Du Chariot.

Bostons de locomotives
Hâtives,
Bousculant de leurs courses
La Grande Ourse;
Cancans de phallus en luxure,
Polluant la ceinture
De l'azur.

O mouvements! Pluie de mouvements,
Tombant du sol au firmament!» [44])

Gerade weil der Dichter mit Kraftaufwand protzen will, erreicht er nur den Eindruck einer lächerlich wirkenden Plattheit und Übertriebenheit. Die zitierten Textstellen sind hinreichende Belege für diese Behauptung. Sie vermögen zwar Einzelzüge zu charakterisieren, aber keinen Nachweis für die fehlende Geschlossenheit des Ganzen und seine Sprunghaftigkeit zu erbringen.

Gehen wir aus von der intellektuellen Gesuchtheit der dichterischen Gestaltung, als deren formal-stilistische Voraussetzungen mehrere Hauptcharakteristika bezeichnet werden müssen. Zunächst sei die barocke Überladenheit an Bildern und Vergleichen genannt, die fast jeden einzelnen Vers beherrscht:

«— Murmures aux courbures des ramures.
Froissures et cassures du bois dur.
Est-ce la cognée, ou la pluie rouillée
Crissant aux feuillées des futaies brouillées?» [45])
. . .
«— Gazouillis, roucoulis, sifflotis des nids.
Vols qui piaulent, croassent, hululent dans les taillis.
Est-ce vous, bouvreuils, corneilles, perdrix?
Coucous, est-ce vous? Est-ce vous, hiboux?
. . .
— Groins qui grognent, gueules qui meuglent et beuglent;
Naseaux qui brament, hennissent, aboient, glapissent.
Est-ce terreur, fureur, horreur,
Que vous hurlez, hurleurs?
. . .

[44]) Le Mur des Pleurs, S. 35/37.
[45]) S. 52.

Griffes des torpilles, qui picorent et dévorent
La pomme d'or de ma gorge sonore.
Ripailles des mitrailles, qui fouaillent les broussailles
De mes entrailles!» [46])

Diese vier Strophen sind drei aufeinanderfolgenden Seiten des Teiles III der Dichtung, betitelt «La Guerre Mondiale», entnommen. Abgesehen von dem sprachlich und sinngemäß gefühllosen Zusammenspannen entgegengesetzter Begriffe, fällt hier sogleich das ständige Wiederholen gleichklingender Vokale (u—u; e—e; i—i; ɔ—ɔ; ɛ—ɛ) auf. Das ganze Gedicht ist angefüllt mit diesen erzwungenen Vokalreimen. Fast ausnahmslos handelt es sich hierbei um ein Nebeneinanderstellen von Wörtern desselben Tonvokals zum Zwecke eines Gleißen- und Prunkenwollens mit äußerlichen Mitteln, was wohl als Merkmal einer dichterisch-jüdischen Begnadung, visionär zu empfinden und zu gestalten, gewertet werden soll. Und doch können wir nichts erkennen als ein Gewirr von Wörtern, in welchem auch das herrlichste Prunkwort vermöge seiner Nachbarschaft zur Lächerlichkeit verdammt ist.

Durch diese Überladenheit, die als nachkriegsmäßig-jüdisch bedingt angesehen werden kann, wird ein geschmackloser, billiger Effekt erzielt. Von einer künstlerischen Anwendung kompositorischer Mittel kann hierbei deshalb nicht die Rede sein, weil jedes Maß, jede Einschränkung absichtlich unbeobachtet blieb.

Ein abschließendes Urteil über den formalen Ausdruck kann daher nicht leicht gefunden werden, wenngleich in Übereinstimmung mit Lipschutz das Urteil «très nouvelle» auch für uns Gültigkeit hat. Das von einem Dichter gewählte stilistische Gewand, in das er seine Gedanken kleidet, ist jeweils Ausdruck dafür, welche Wichtigkeit er dem Inhaltlichen beimißt. Es soll das Hilfsmittel sein, das den Leser zum Wesen der Dichtung führt. Bei dem Gedichte Flegs scheint es aber für eine nichtjüdische Mentalität unmöglich, auf diesem Wege zum Inhalt zu gelangen, weil die zum Bau eines Gedichtes erforderlichen formalen Elemente, Stil und Sprachgesetze, hier in allzu gesuchter Weise verwandt worden sind. Dem von jüdischer Seite in ähnlichen Fällen erhobenen Einwand, es liege eine arteigene Darstellungsweise jüdischer Dichtkunst vor, kann von uns begegnet werden mit dem Hinweis auf das fremde, hier französische Sprachgewand, dessen sich der Jude als Ausdruck seiner Vorstellungswelt bedient.

„Indem er [der Jude im allgemeinen] französisch redet, denkt er jüdisch." [47])

Fleg handelt jedem französischen Sprachempfinden zuwider, ja, er begeht fortwährend Eigenmächtigkeiten, die als Vergewaltigungen der Gesetze französischer Sprache nicht zu scharf gekennzeichnet sind. Aus

[46]) Le Mur des Pleurs, S. 53/54.
[47]) Adolf Hitler: Mein Kampf, S. 337.

dieser Erkenntnis rechtfertigt sich in erster Linie eine Auseinandersetzung mit der Gesamtheit dieser dichterischen Komposition. Denn es geht nicht an, daß ein Dichter sich auf fremdes Sprachgebiet begibt mit dem Vorbehalt, nur nach dem arteigenen Teil in seiner Dichtung beurteilt zu werden.

Das Gedicht «Le Mur des Pleurs» nimmt eine Sonderstellung ein inmitten der Arbeiten Flegs. Im Hinblick auf seine späteren Werke könnte man anführen, Fleg habe sich in Anschauungs- und Darstellungsweise seit diesem vom Kriegserlebnis beeinflußten Werk geklärt und zu verständigeren Formen durchgerungen; oder aber man könnte sagen, er habe mit dem Versuch zur visionären Gestaltung dieses Gedichtes einmal seine wahre Natur enthüllt und sich seinem innersten Wesen entsprehend in formlosen, schwülen Phantasien ausgelebt. Sicher ist jedoch, daß sich hier die Persönlichkeit Edmond Fleg von ihrer am ausgeprägtesten j ü d i s c h e n Seite zeigt.

Dieses Werk unterscheidet sich besonders in der äußeren Gestaltung so grundsätzlich von allen anderen französischem Stilempfinden angenäherten Arbeiten Flegs, daß man es bedenkenlos von den übrigen Romanen und Gedichten des Autors absondern kann, um es als Prototyp für eine jüdisch-revolutionäre Gestaltungsart herauszustellen. Mit diesen Mitteln die Illusion eines Weltkrieges zu erwecken, ist leicht möglich. Die von Fleg angewandte Methode wird stets eine chaotische Wirkung hervorbringen.

Aber leise kündet sich inmitten aller formalen und inhaltlichen Wirrnis schon der Edmond Fleg einer Periode späteren Schaffens an. Hier taucht zum ersten Male ein Motiv auf, das durch die Arbeiten Flegs des folgenden Jahrzehnts, zwischen 1920 und 1930, als Leitmotiv hindurchzieht. Es ist das Motiv des katholischen Marienkultes.

In «Le Cri des Hommes», dem vierten Abschnitt dieses an Furchtbarem so überreichen «Le Mur des Pleurs», sollen die Klagen wiedergegeben werden, die Israels Mütter über ihre getöteten Kinder[48]) ausstoßen. Um die Wirkung der Verzweiflungsschreie dieser seelisch gemarterten Frauen besonders deutlich werden zu lassen, stellt ihnen der Dichter den Schmerz der Mutter Maria gegenüber. In einem Dialog überbieten sich die Klagenden in den Bezeugungen ihres Jammers, indem sie ihr persönliches Elend jeweils als das größte bezeichnen[49]).

Diese Veranlagung Flegs, katholisch-mystische und jüdisch-ekstatische Bestrebungen gegenüberzustellen, sie zusammenzuschließen, um zuletzt doch ihre Ungleichheit nachzuweisen[50]), kündet sich schon in «Le Mur des Pleurs» an. Sie ist Ursprung einer Entwicklung, die den Dichter von aufreizenden Phantasien zum Staunen und endlich zu kla-

[48]) Mit ihnen sind von Fleg wahrscheinlich die jüdischen Gefallenen des Weltkrieges gemeint.

[49]) Vgl. Le Mur des Pleurs, S. 79—84.

[50]) Vgl. hierzu L'Enfant Prophète in dem Kapitel: Assimilationsstreben.

rem Erkennen führt und der seinen stärksten Ausdruck findet in dem Roman «L'Enfant Prophète», dem jüdischen Hohelied des sieghaften Traditionalismus in seiner Auseinandersetzung mit den Anschauungen des Christentums in katholischer Erscheinungsform.

III. «Jésus, raconté par le Juif errant» von Edmond Fleg.

«Jésus, raconté par le Juif errant» ist nicht nur die letzte von Fleg bisher veröffentlichte romanhafte Erzählung, sondern auch sein reifstes Buch überhaupt. Man muß es — hier scheint der Ausdruck angebracht — erstaunlich nennen. Seine persönlichen Erkenntnisse, die Fleg in dem 1928 erschienenen «Pourquoi je suis juif» niedergelegt hat, all die Auseinandersetzungen eines aufnahmefähigen jüdischen Intellekts, eines einfühlenden Nachempfindens, mit Wesen und Werten artfremder und doch naheliegender Weltanschauungen finden hier eine neue Gestalt, ihre merkwürdige neue Synthese.

Wohl behandelt das Buch ein Leben Christi in jüdischer Auffassung. Aber die eigentlich wichtige Figur, auf welche letzten Endes alle Gedankengänge abzielen, ist der Juif errant, mit dessen Tendenz sich der Verfasser unausgesprochenermaßen identifiziert. Die Legende des Ewigen Juden wird dadurch verlebendigt, daß Ahasver selbst auftritt, um sein rastloses Leben persönlich zu schildern. Im Grunde ist es dasselbe Motiv wie in «Le Mur des Pleurs»; die Behandlung des Stoffes jedoch ist so vollkommen anders, daß in dieser Hinsicht die Urheberschaft eines einzigen Mannes für beide Werke nicht erwiesen werden könnte. Alles Verworrene, Bizarre, Ungeklärte ist in dieser neuen Form geschwunden. Nicht mehr Visionen Ahasvers bilden eine Kette undurchsichtiger Zustände und Geschehnisse, sondern die Person des Ewigen Juden steht als solche im Mittelpunkt ihrer in Einzelhandlungen gegebenen Erinnerungen.

Die äußere Einkleidung der Darstellung Flegs ist ihrem Charakter nach ganz neuzeitlich. In der Person eines zunächst noch geheimnisvollen Fremdenführers taucht der Ewige Jude neben dem auf einer Reise in Jerusalem befindlichen Verfasser auf und weiß diesen durch seine eigentümlichen, halb verbittert, halb ironisch klingenden Berichte über die den verschiedenen Religionen heiligen Örtlichkeiten so zu fesseln, daß die anfängliche Ablehnung des Verfassers dem Fremden gegenüber sich in Neugierde und schließlich in Interesse für alle Erzählungen wandelt. Und diese Geschichten Ahasvers sind es nun, die den Inhalt des Buches ausmachen, nur hin und wieder unterbrochen durch eingestreute Reflexionen oder direkte Fragen des Verfassers an den Erzähler.

Am Ende einer seiner vielen Teilberichte antwortet der Juif errant auf den Wunsch Flegs, er wolle das Ende einer angefangenen Geschichte hören, mit einem für jüdisches Wesen sehr bezeichnenden Satz:

Vous finirez avant elle ! Voilà deux mille ans qu'elle dure! Et, dans deux mille ans, elle recommencera! ... Tâchez, plutôt, d'y choisir ce qui vous intéresse! Posez des questions: je vous répondrai! Une *interview* du Juif Errant, ça vous va? ...»[51]) Auf das Wort «interview» kommt es in diesem Zusammenhange an, aber so typisch jüdisch die Ausdrucksweise des Satzes auch ist, in welchem es steht, so wenig dient sie doch als Beispiel für die geistige Konzeption des ganzen Werkes und der Person des Hauptspielers darin im besonderen. Ahasver wird nicht als Typus des modernen Durchschnittsjuden gegeben, sondern als ein ungewöhnlich gebildeter Mann dargestellt, dem zwar in seinen Umgangsformen Jüdisches und nur Jüdisches eignet, ganz im Sinne des oben erwähnten Beispiels, der aber als Erfahrener und als Gelehrter den religiösen Geheimnissen auf den Grund zu gehen strebt, um sie danach mit jüdischer Anbiederung dem ersten besten „Fremden" als dessen „—führer" wieder preiszugeben. Dem ewig ruhelosen Forschen einerseits steht die innere Unrast des Berichten-Müssens gegenüber. Die jüdische Seele wird von Fleg in der Gestalt dieses ewigen Wanderers wiedergegeben. Und Edmond Fleg ist es, der sich in ihr spiegelt.

Man könnte das ganze Buch ein Zwiegespräch des Verfassers mit sich selbst nennen, denn die von ihm an sein Gegenüber gestellten Fragen zeigen doch nur auf, was ihn selbst interessiert, was er selbst ausführen möchte. Das «Pourquoi je suis juif» mit seinen individuellen programmatischen Darlegungen wird in «Jésus, raconté par le Juif errant» unter Wahrung der inhaltlichen Basis zu einem formal noch wirkungsvolleren neuen Selbstbekenntnis. Die Fülle der Anmerkungen weist auf die Benutzung aller nur erreichbaren jüdisch-legendären Schriften und christlich-religiösen Quellen hin. So stellt dieses Buch trotz seiner Wiederholungen wesentlicher Gedankengänge aus früheren Arbeiten des Verfassers ein Ergebnis intensiver religiöser Studien dar.

Das Merkwürdige aber und eigentlich Seltsame an dem Buche ist, daß wohl klar ausgesprochen wird, was von Fleg als einem jüdisch empfindenden Menschen in den Mund der legendären Gestalt des Ewigen Juden hineingelegt werden kann, daß man aber trotzdem nie richtig erfährt: Läßt der Verfasser hier tatsächlich den Ahasver selbst sprechen, indem er sich in die Vision eines Zwiegespräches mit diesem hineinsteigert, oder handelt es sich bei dem Berichtenden wirklich nur um einen Toren, der im Ernst von sich glaubt, alle beschriebenen Ereignisse persönlich erlebt zu haben. Dagegen scheint eine Erkenntnis sicher zu sein: Fleg gestaltet die Gedanken und Empfindungen des jüdischen Menschen aus dem geistigen Zwiespalt des «doute de soi»[52]) und

---

[51]) Jésus, raconté par le Juif errant, S. 62.

[52]) André Spire: Les Problèmes Juifs dans la lattérature, in «La Renaissance Religieuse», 1928, S. 98: «Doute de soi, c'est toute l'histoire du Judaïsme

des Traditionsbewußtseins wiederum in einer Sphäre jüdischer Gläubigkeit, die selbst das praktisch Unmögliche oder vielleicht gerade dieses noch als greifbare Wirklichkeit ansieht.

Der Ewige Jude schildert seine Kindheit als Lahmgeborener in der Obhut eines Onkels Siméon, der von den Wundertaten Christi hört und im Laufe der Handlung derjenige ist, der inmitten der Familienangehörigen ein positives Verhältnis zu der Person und den Wundertaten Christi besitzt. Und diese in den Evangelien berichteten Wundertaten nun sind es, die von Fleg zu legendären Bestandteilen des Lebens Ahasvers umgeformt werden. Als das für diese Erkenntnis typischste Beispiel muß das Wunder von der Heilung des Lahmen erwähnt werden. Der Ewige Jude nimmt in seinem Bericht dem Verfasser gegenüber für sich die Identität mit der Person des Geheilten in Anspruch und schildert auf das genaueste den Hergang der wunderbaren Handlung in seiner arteigenen drastischen Darstellungsweise: «Voyons, Monsieur, réfléchissez! Ce Jésus m'a dit à moi, pas à un autre, à moi, en personne, qui suis là devant vous: ‚Lève-toi!' et je me suis levé! Et vos Arthur Drews, vos Bruno Bauer, vos Robertson, vos David Strauss, osent me raconter, à moi, qu'il est un symbole, une légende, une histoire de nourrice, un mythe solaire? A moi, qui ne marchais pas, et que, d'un mot, il a fait marcher! Tenez, ne me parlez pas de ces gens-là! De colère, je me *reparalyserais!* ...

Ah! si vous m'aviez vu, quand je suis rentré à l'hôtellerie, avec mon lit sur mon épaule! Et la tante Séphora, comme elle pleurait, comme elle m'embrassait, comme elle me tâtait! Elle ne me prenait pas pour un mythe, je vous garantis! Ni l'oncle Siméon, ne les cousins, ni tous les autres qui étaient là!» [53])

Als Geheilter folgt er selbst den Spuren Christi: er geht in dessen geistiger Welt auf, um ihn zeitweise dann doch wieder zu verlassen und sich der Thora, den alten Riten zuzuwenden. In selbstquälerischem Zweifeln und Hoffen setzt er sich bis zu seiner Weigerung, das Kreuz zu tragen, und danach bis auf den heutigen Tag immer von neuem mit Christus auseinander, Ahasver, als der Verkörperer der ewig ruhelos-unbefriedigten jüdischen Seele. Und alle rein intellektuellen Erwägungen vermögen den wunderbaren Reiz nicht abzuschwächen, den die Gestalt des Gekreuzigten auf ihn ausübt:

«— Jésus avec sa fièvre, avec son rêve, qui voulait que l'impossible fût possible, Jésus me manquait! Je me disais:

---

en France, depuis que la Révolution française, en accordant aux Juifs les droits civils et politiques, l'égalité complète que l'ancien régime, que les anciens régimes de tous les Etats de l'Europe leur refusaient, a fait des Juifs de France des citoyens au même titre que les autres Français.»

[53]) Jésus, raconté par le Juif errant, S. 57.

— Où est-il maintenant? Reviendra-t-il jamais? Ceux d'ici l'ont si mal compris! Est-il allé porter le Royaume à d'autres? Que ne suis-je avec lui, pour l'entendre, le suivre, à l'autre bout du monde!

C'est que, voyez-vous, la Tora, c'est quelque chose; mais Jésus, c'était quelqu'un! Et c'est parce qu'il a été quelqu'un de visible, de vivant et de douloureux, qu'il a tiré vers le Dieu d'Israël tous ces millions de coeurs idolâtres qu'un Livre, surtout un Livre sublime, ne pouvait guère toucher.» [54]) «... — j'ai compris que Jésus est fait pour le goï, vomme la Tora pour le Yid. Mais j'étais encore un peu goï chez l'oncle Siméon. Et c'est pourquoi Jésus me manquait!» [55])

Zwischen den einzelnen Berichten Ahasvers finden sich vielerlei Auseinandersetzungen über traditionell-kultische Bräuche, an denen deutlich erkennbar wird, wie sehr Fleg bedacht ist, für Juden zu schreiben. Aber diese Gedanken zeugen von einem so starken Erfassen des christlichen Lebens, der Gestalt Christi, der christlichen Anschauungen, kurz des Christlichen schlechthin, daß von einer gänzlich neuartigen Auffassung dieses Themas durch einen Juden gesprochen werden muß. Das christliche Element wird von Fleg als theoretisch gleichberechtigt dem jüdischen an die Seite gestellt, um als Gegenstand der Auseinandersetzung zu dienen. Daß dies jedoch nur ein Vorwand ist, zeigt folgendes Beispiel:

Zur Klärung der Frage, weshalb die Jünger trotz ihrer geschilderten Vorbehalte zu Jesus gekommen seien, führt Ahasver folgendes aus: «Alors, pourquoi le Maître les a-t-il choisis?

Vous voyez, je ne connaissais pas encore la doctrine de la Grâce! Depuis, ce n'est ni leur Augustin, ni leur Thomas d'Aquin, ni leur Calvin, ni leur Jansénius, ni votre Pascal qui me l'ont exposée: malgré mes petits voyages, je n'ai pas beaucoup fréquenté ces gens-là. J'entends, tout de même, à peu près, ce qu'ils entendent par leur Grâce. Dois-je vous le confesser? Elle me gêne un peu, même quand ils en dotent nos patriarches. J'aurais pensé que tous les hommes devraient recevoir la Grâce! Le bon Dieu n'a pas voulu: c'est dommage!» [56])

Dieses Heranziehen christlicher Lehrmeinungen geschieht zum Zwecke des Betonens des jüdischen Elementes gegenüber dem christlichen; denn als entscheidend ist die schon in anderem Zusammenhang erwähnte Tendenz Flegs [57]) zu bezeichnen, das Christentum dem Judentum möglichst anzunähern, um dadurch letzterem als dem religiösen Urtypus einen überlegenen Charakter zu verleihen. Sehr bemerkenswert ist hierfür Flegs Ausgehen von der Person Christi selbst, von welcher er den Ewigen Juden nach einer Beschreibung des äußeren Erscheinungsbildes einzelner Jünger sagen läßt: «... Mais Jésus! ... Sup-

[54]) Jésus, raconté par le Juif errant, S. 144.
[55]) S. 145.
[56]) S. 69.
[57]) Vgl. vorn S. 71.

posez que vous ayez connu quelqu'un pendant vingt mois, et qu'ensuite, pendant vingt ans, on vous montre chaque jour vingt portraits de lui qui ne lui ressemblent pas: votre mémoire retrouvera-t-elle sa vraie image? Eh bien, voilà vingt siècles qu'on m'exhibe, par centaines de milliers, des Jésus longs sur des fonds de mosaïques, des Jésus blonds sous des auréoles d'or, ... tous des *goï*! Comment me rappeler avec exactitude le Juif que j'ai rencontré moi-même, il y a dix-neuf cents ans?» [58])

Diese Stelle soll unter Bezugnahme auf alles sonst über Christus Gesagte die Ansicht Flegs ausdrücken, Christus sei eigentlich von allen Völkern, die ihn anbeten, immer verfälscht worden. Nichts als die volksmäßige Bindung gebe hier den Ausschlag.

Nach allen Erörterungen über dieses Thema aber kennt Flegs Weisheit keinen anderen Schluß als folgenden Ausspruch seines Sprechers: «Savez-vous quoi, Monsieur? Jésus est un mystère, comme Israël est un mystère! Et, quand vous mettez ensemble ces deux mystères, voulez-vous que je vous dise ce que ça fait? Ça fait un troisième mystère, plus mystérieux, à lui tout seul, que les deux autres!» [59])

Aber dieser banale Satz, der eine jüdisch-dreiste Zumutung an den Leser darstellt, ist noch nicht das endgültige Ergebnis von Flegs dreihundert Seiten langen Ausführungen. Er ist ein Scheinschluß, der dazu dienen soll, den Boden für die geschickte Propaganda des Verfassers zu neutralisieren.

In einer prophetischen Vision malt sich der Ewige Jude die Gedanken des zweitausend Jahre nach seinem Tode wiederkehrenden Christus aus. Ihn läßt er den Christen zurufen: «Qu'avez-vous fait de mon Royaume, que j'avais repris aux fils d'Israël, pour le donner aux fils des païens ... Qu'avez-vous fait de mes Juifs, à qui j'avais pardonné ... De ma paix, que ma mort voulait sauver?» [60]) Die Juden wiederum würden die Christen des Diebstahls an ihrem Königreich anklagen, das sie zurückverlangen würden unter Hinweis auf ihr Warten und ihre ausgestandenen «tortures». Aber Christus würde ihnen antworten: «L'attendre ne suffisait pas! Que faites-vous pour qu'il vienne? Je vous avais répandu parmi les peuples, pour que vous soyiez entre eux un ciment. Mais, au lieu de les sceller l'un à l'autre, vous vous êtes accolés à leurs idoles, attouchés à leurs luxures, accouplés à leurs batailles! Retirez-vous de moi, fauteurs d'iniquité! Vous serez jetés avec eux aux ténèbres, aux pleurs et aux grincements de dents!» [61]) Und er würde sie alle, Juden und Christen, zur Buße auffordern, denn in dem Krieg, den ihre gemeinsamen Sünden heraufbeschwören werden, würden alle, Schuldige und Unschuldige, zugrunde gehen. Im Falle der Unbußfertigkeit

[58]) Jésus, raconté par le Juif errant, S. 63.
[59]) S. 177.
[60]) S. 322.
[61]) S. 323.

aber werde er, Christus, sein Königreich andern geben, «aux autres païens! aux païens nouveaux! A ceux qui croient me rejeter, parce qu'ils vous rejettent, mais qui cherchent, sans le savoir, ma paix, ma justice, mon amour, et sont plus proches de moi, dans la révolte, le meurtre et l'aveuglement, que, dans leurs prières et leurs génuflexions, vos Rabbins, vos Pasteurs et vos Papes!» [62])

Diese „Neuheiden" im Sinne Flegs aber sind die Pazifisten. Diese sollen aus dem Evangelium des Verzeihens ein Evangelium des Zornes machen und den «Pharisiens du canon» und den «Sadducéens de la mitraille» zurufen:

«Malheur à ceux qui fabriquent les armes:
qu'ils soient passés par les armes!
Malheur à ceux qui bénissent les armes:
qu'ils soient massacrés par les armes!
Malheur à ceux qui appellent aux armes:
qu'ils soient exterminés par les armes!
Mais heureux ceux qui refuseront les armes:
ils créeront la terre!
Heureux ceux qui jetteront les armes:
ils enfanteront le Messie!
Heureux ceux qui mourront pour la paix:
ils verront Dieu! ...» [63])

Diese pazifistische Einstellung von Edmond Fleg muß nach dem visionär geschauten Kriegserlebnis in «Le Mur des Pleurs» erstaunen. Wie ist es möglich, daß ein und derselbe Schriftsteller sich in die Vorstellung des durch einen Krieg verursachten Chaos hineinsteigern kann, um danach mit demselben Eifer alles Kriegerische zu verwerfen?

«Mais Israël me surprendra toujours. Dans le même temps où, en Russie, il dirigeait le mouvement pour bolchéviser l'univers, il commençait en Palestine, une entreprise nationaliste; dans le même temps où il préparait à Moscou le triomphe de l'Internationale, il restaurait à Jérusalem l'ancien royaume de David.» [64]) Diese in der Einleitung zitierte Stelle [65]) aus dem bisher letztveröffentlichten Buche der Brüder Tharaud über die Juden kann als teilweise Erklärung angesehen werden. Vollen Aufschluß für die zuerst rätselhaft erscheinende Haltung Flegs gibt der Hinweis auf die Gefühlsübersteigerung, zu welcher die „mystische" Seele des Juden, um mit Bernard Lazare zu sprechen, so leicht hinneigt. Sie äußert sich in der Form des naiven Wunderglaubens, den die Gebrüder Tharaud so überzeugend an ihren Ghettojuden darstellen und welcher hier bei dem äußerlich westeuropäisch assimilierten Juden Ed-

---

[62]) Jésus, raconté par le Juif errant, S. 324.
[63]) S. 325.
[64]) Quand Israël n'est plus Roi, S. 189.
[65]) Vgl. vorn S. 13.

mond Fleg als Grundzug seines Wesens von neuem deutlich in Erscheinung tritt. Dieser Glaube spiegelt dem Fleg des «Le Mur des Pleurs» und dem Fleg in «Jésus, raconté par le Juif errant» all seine Träume als Wirklichkeiten vor und führt ihn schließlich dazu, zwei entgegengesetzte Bestrebungen im Zustande der Ekstase zu vereinen, ähnlich wie es Henri Franck tat. Fleg verfolgt in seinen zeitlich um 14 Jahre voneinander getrennten Veröffentlichungen zwei sich gegenseitig ausschließende Zielsetzungen, während Franck dasselbe, wenngleich in anderem Geiste, in einem einzigen Werke, das sein Lebenswerk bedeutet, unternimmt. Die Überspannung des Gefühlsmäßigen ist beiden Dichtern gemeinsam.

D. Revolutionierungssucht.

I. In der Lyrik von André Spire.

Im Anschluß an seine Betrachtung des «exclusivisme juif» begründet Georges Batault [1]) einen jüdischen «esprit de révolte» folgendermaßen: «Un Dieu jaloux: Jahvé, son peuple élu: Israël, les rites, les commandements, la loi qui les lient l'un à l'autre, voilà l'essence de toute vérité et de toute justice.» [2]) Die Vorstellung von diesen Werten hat während dreitausend Jahren die Unversehrtheit des jüdischen Volkes gewährleistet. «Cet exclusivisme indéfectible a créé une race, une nation, une religion, une mentalité qui sont sans analogues dans l'histoire universelle.» [2])

Die Juden bildeten das konservativste unter allen Völkern. Im Wandel der Weltreiche und der Anschauungen bleibt der Jude sich immer gleich. «Le Juif demeure, le judaïsme demeure, drapé dans son exclusivisme farouche ...» [3]) Als Gefangene ihrer unwandelbaren Traditionen, welche das Wesen dieser Abgeschlossenheit verkörpern, sind die Juden inmitten der Menschheit die ewigen Außenseiter (inadaptés).

«Où que ce soit, quel qu'il soit, l'ordre établi n'est jamais fondé, n'a jamais été et ne sera jamais fondé sur la stricte observance de la loi de Jahvé, il ne sera jamais conforme au rêve d'Israël ... il est du devoir du Juif, et surtout de son instinct formé par des traditions trois fois millénaires, de prêter la main à la destruction. L'exclusivisme juif commande et justifie l'esprit de révolte.» [4])

Das ist die These, der Georges Batault seine eingehende, durch Belege aus Geschichte und Geschichtsphilosophie gestützte Untersuchung widmet [5]). Diese verfaßte er 1919, zu einer Zeit, als das volksmäßige

[1]) Georges Batault: Le Problème Juif (Plon-Nourrit et Cie.), 1919.
[2]) S. 103
[3]) Ebd.
[4]) Ebd.
[5]) S. 105—155.

Selbstbewußtsein, gestärkt durch den Einfluß Israel Zangwills, sich in Kreisen jüdischer Schriftsteller Frankreichs gerade erst zu heben begann. Mit der neuen Strömung selbst war für Batault der Weg noch unbekannt, den sie als Vorläuferin eines wachsenden jüdischen Einflusses auf die französische Innenpolitik nehmen würde. Ihrem stärksten Vertreter wollen wir uns im folgenden zuwenden.

André Spire schickt seinem 1917 erschienenen Buche «Les Juifs et la Guerre» die Widmung voraus: «Aux Juifs morts pour la France». Hierin eine Angleichungsbestrebung erblicken zu wollen, wäre jedoch völlig falsch. „Ferne von ihm sind die holden Träume und die Lüge der Assimilation. Einem Simson gleich, der sich selbst und mit ihrem Tempel die Stammesfeinde begraben will, rüttelt er an dem schützenden Gebäude ererbter Traditionen, das Israels Gastvölker über sich gebreitet hatten." [6]) André Spire ist eine eigenwillige Gestalt, eine Natur, die im Revolutionären wurzelt. Mit Fleg teilt er den Eifer des Bekenntnisses zu seinem jüdischen Volkstum, ein Zug, den er bei sich selbst zum Fanatismus steigert; mit Franck hat er den jugendlichen Kampfeseifer gemein, der bei ihm den Charakter des Draufgängertums annimmt. Und doch unterscheidet er sich grundsätzlich von diesen beiden durch ein wahrhaft brutales Zurückstoßen aller humanitären Ideologien und trügerischen Hoffnungen. An einem seiner Gedichte zeigt sich am deutlichsten sein Wesensunterschied besonders zu Henri Franck. Auch Spire besingt sein Gastland Frankreich, doch mit einer völlig anderen Absicht als jener junge, begeisterte, in Assimilationsschwärmereien befangene Dichter.

A la France.

O pays adorable,
Toi qui absorbas tant de races,
Veux-tu m'absorber à mon tour?
Ta langue modèle mon âme.
Tu m'obliges aux pensées claires ...
Tes fleuves lents, tes villes, tes vignes ...
Me voilà plus qu'à moitié pris.
...
Est-ce que je vais être sûr de moi,même? ...
Politesse, moi aussi, tu voudrais m'affadir!
Blague, tu voudrais jouer à rétrécir mon âme!
O chaleur, ô tristesse, ô violence, ô folie,
Invincibles génies à qui je suis voué.
Que serais-je sans vous? Venez donc me défendre
Contre la raison sèche de cette terre heureuse. [7])

---

[6]) Forst-Battaglia, Otto: Franz. Literatur der Gegenwart, S. 374.
[7]) André Spire: Poèmes juifs, S. 26/27.

Spire wünscht keine Assimilation. Gewaltsam will er der Versuchung widerstehen, die ihm Frankreichs Schönheit bereitet. Aber dieses einmalige Bekenntnis seiner halben Zuneigung zu Frankreich erscheint in der Kette seiner «Poèmes Juifs» nur wie eine augenblickliche Selbstbesinnung, wie ein plötzliches Verhalten in dem Feuer, dem Wirbel leidenschaftlichster Gefühlsausbrüche. Mit revolutionärem Eifer verfaßte er «Versets» (1908), «Le Secret» (1919), «Tentations» (1920) und «Fournisseurs» (1924), in denen er mit bisweilen mephistophelischem Zynismus an den Traditionen der Gastvölker Israels rüttelt

In dem Vorwort zu seiner Novellensammlung «Refuges», die das Proletarierleben schildert, gibt Spire mit einer Selbstzeichnung seines Lebensweges die Begründung für seine dichterische Einstellung: «Ces quelques pages ont été écrites entre 1904 et 1906, dans un moment de doute et de trouble lorsque je commençai à me demander si les efforts sociaux où se passiona ma jeunesse n'avaient pas été vains.» [8])

In der geistigen Atmosphäre des Fabriklebens sei er geboren worden — so beginnt Spire —, zu einer Zeit, die noch keine Überwachung der Arbeitsdauer und -bedingungen in den Großbetrieben, keine englische Woche und häufig nicht einmal eine wöchentliche Ruhepause für die Arbeitenden kannte. Die Brotherren glaubten genug getan zu haben, wenn sie die durch das Gesetz von Angebot und Nachfrage bestimmten Gehälter auszahlten.

Die Mutter nahm den Knaben André mit bei ihren Besuchen der Schwangeren oder der Verletzten, «et je vis, entassés dans leurs tristes chambres, ces ouvriers dont la destinée m'avait paru déjà si misérable dans les poussières, les odeurs et le vacarme de l'usine ... Je refusai de gagner ma vie en faisant travailler des ouvriers».

Weiter berichtet der Verfasser von seinen geistigen Lehrjahren in Paris, wo er angeblich keine Neigung zum Studium verspürte, er, «qui aimait guère Racine, parce que les Romantiques ont trouvé Racine ennuyeux ... mais qui est fou du Victor Hugo surtout sentimental et populaire des Misérables, du Victor Hugo sonore et tumultueux de la Légende des Siècles, du Victor Hugo proscrit du Deux-Décembre; et qui avait lu et relu ... à ses parents ... ces ‚Châtiments' splendides dont la naïveté républicaine et révolutionnaire était entrée si au fond de ses moelles que maintenant encore quand je rencontre un Procureur général ou un Préfet, je me sens mal à l'aise comme si j'avais affaire à une espèce de simoniaque de tortionnaire ou de mouchard». Er beschloß, nicht deshalb Dichter zu werden, um die «élite, qui se fabrique des douleurs d'autrui» zu zerstreuen, nein! er wollte, wie er angibt, ihr nur einen magischen Spiegel vorhalten, in dem sie mit Entsetzen ihr eigenes Antlitz erblicken und die Sicherheit und Selbstzufriedenheit verlieren sollte. Daher mied er zunächst die von ihm verachteten Kreise des individuellen und ästhe-

[8]) Avant-Propos zu «Refuges», S. 3.

tischen Lebens, wo die Reformideen des Symbolismus herrschten. Dafür will er sich in dieser Zeit gänzlich verschrieben haben den Ideen der «charité évangélique», der «solidarité humaine», der «passion sociale», kurz, dem Idealismus eines Paul Desjardin. Und als in diesen Jahren seiner geistig stürmischen Entwicklung unter den entgegengesetzten Kräften des Bürgertums und des Proletariats Hubert Lagardelle, Charles Guieysse, Mme Charles-Marie Garniers, Charles Péguy das «Mouvement socialiste», die «Pages Libres» und die «Cahiers de la Quinzaine» gründeten, wurde er ihr Mitarbeiter.

In seinen Beiträgen und Aufsätzen wollte er die Hoffnungen, Zweifel und Zielsetzungen seiner Generation, der «génération entre deux guerres» schildern, die er ständig unter dem von Hause aus gewohnten Verhältnis Arbeitgeber—Arbeitnehmer sieht. Wohl haben sich einzelne gefunden, die der Arbeiterklasse eine weniger ungenügende Bildung zuteil werden ließen, aber bei den bestehenden zu geringen Löhnen, bei den zu langen Arbeitstagen, war es eine Utopie, das „Volk" an geistiger Bildung teilnehmen zu lassen. «Comment le Peuple nous glissa entre les doigts pour retourner à ses traditionnelles distractions, aux antiques refuges, la musique et la danse, où, depuis le commencement du monde, il berce sa misère, conserve la bonne humeur et gaîté, j'ai essayé dans ces quelques pages de la conter.» Dieser für ein einziges Buch, die «Refuges», bestimmte Hinweis könnte als Leitgedanke über das Gesamtwerk Spires gesetzt werden, zumindest erschließt er den Sinn der Spireschen Dichtung. Das Leben des jüdischen Proletariats und des jüdischen Auswanderers besitzt sein ganzes Interesse. Ja, indem Spire voll Hingabe die Kinder des Ghettos, und zwar des Pariser Ghettos schildert, kann man ihn mit gutem Recht den französischen Zangwill nennen.

Zwei Schriftsteller unter André Spires Volksgenossen haben eine eingehende Charakteristik seines Gesamtwerkes unternommen: Hans Kohn [9]) und Henri Hertz [10]). Sie geben von ihrem Standort aus alles Wesentliche über Spires Persönlichkeit und Leben wieder. Deshalb sei auf ihre voneinander unterschiedenen Ausführungen verwiesen. Ihre Urteile werden als Belege angeführt, da sie einen Wert als Selbsterkenntnisse der jüdischen Wesenheit besitzen. Wenn van Prag sagte [11]): „Nur der Stammesgenosse kann durch sich selbst etwas wissen von dem verborgenen, durch Handlungen nicht kundgegebenen Seelenleben seines Bruders", so sei auch in unserer Darstellung die jüdische Meinung der eigenen in der Reihenfolge vorangestellt.

Mit Bezug auf die sozialistische Haltung André Spires äußert sich Henri Hertz folgendermaßen: «La rue perce l'oeuvre d'André Spire, la

---

[9]) Hans Kohn: André Spire, in „Der Jude" VI. Jg., Heft 8/9 (Mai—Juni 1922) S. 506—509, 559—572.

[10]) Henri Hertz: La Poésie d'André Spire, im «Mercure de France», Bd. 167, 15. 10. 1923.

[11]) Siegfried van Prag: Der Jude im Roman, in „Der Jude" VII (1922) S. 759.

transperse ... la rue d'aujourd'hui, si pleinement d'aplomb sur nous, si accolée à notre coutume que les yeux ni l'âme n'ont rien à y glaner d'extérieur à eux-mêmes et le ressentent, sans curiosité, tout entière en leur profondeur, comme une fatalité.» [12])

Spire glaubt, das Leid der schwerarbeitenden Bevölkerung als Einziger wirklich erfaßt zu haben, und ruft entsetzt und sarkastisch zugleich aus: «Et vous riez! Et vous riez!» [13]): Und ihr könnt noch lachen, ihr, die ihr ein Wohlleben führt und von dem Elend nichts kennt, das ich geschaut habe! So will dieses Gedicht den Kontrast verdeutlichen zwischen den Besitzenden in ihren Wagen und dem schmutzigen Arbeiterviertel, durch welches sie fahren, und fast alle Gedichte desselben Buches lassen die gleiche Tendenz erkennen.

Diese ständige Verteidigungsbereitschaft, diese Kampfeshaltung bestimmt Spires Poesie wie seine ganze Perkönlichkeit, von der Hans Kohn sagt: „Spire ist keines jener früh entwickelten Wunderkinder, an denen wir so reich sind, auch keiner jener, die ein frühes Ende zu vorzeitiger Reife treibt. Etwas Männliches und Starkes ist in ihm, und noch die Gedichte des Fünfzigjährigen sind voll jugendlicher Kraft und Erwartung." [14])

Henri Hertz geht in seiner Charakteristik der dichterischen Gestalt Spires einen Schritt weiter, wenn er sagt: «Il est fréquemment iconoclaste, fréquemment il est idolâtre. Par ailleurs, c'est un juriste, un administrateur et le plus raisonnablement hardi des citoyens français. Pendant la guerre, à Nancy, sous le canon, il s'improvisa industriel. Curieuse école! Sa farouche rêverie n'y a pas succombé.» [15])

Von zwei Kräften, die in ihm wohnen sollen, schreibt auch Hans Kohn: „Die alte geplagte, lauschende Judenseele und das helle, zärtliche Auge des Franzosen, des Erben Griechenlands. Er liebt das Leben mit seiner klaren, heiteren Sinnlichkeit, seinem Glanz, seinen Versuchungen ... Aber in seinem Blicke ist immer noch etwas Tieferes: ein fassungsloses Erstaunen, ein Erschrecken ob allem Leid. Eine Absage an die bloße Freude der Schönheit." [16])

Den jüdischen Aussagen, die wahrscheinlich für jüdische Leser Gültigkeit besitzen, lassen wir nun die deutschen folgen.

Forst-Battaglia hat in seiner französischen Literatur der Gegenwart 1870—1927 ein Bild von der Persönlichkeit André Spires entworfen, dem wir folgenden prägnanten Satz entnehmen: „Eine Unsumme von Haß und stets lebendiger Racheglut glimmt in diesem Herzen, das nur fluchen kann, von selbstquälerischen Zweifeln zermürbt, selbst vor der Sinnen-

---

[12]) Henri Hertz, a. a. O., S. 364.
[13]) «C'est par un cri de sarcasme que s'ouvre: Versets! Et vous riez! Et vous riez!» (S. 369).
[14]) Hans Kohn, a. a. O., S. 561.
[15]) Henri Hertz, a. a. O., S. 366.
[16]) Hans Kohn, a. a. O., S. 560.

freude im Gedanken an die düstere Unfreude des Talmud zurückschaudert.“ [17])

Diesem Urteil können wir nur zustimmen. Den Beweis zu liefern, ist ein Gedicht besonders geeignet: «Écoute, Israël», das als der stärkste Ausdruck seiner revolutionären Gefühle genannt werden muß.

Steht in der inhaltlichen Gestaltung seines Gedichtbandes gleichen Namens bei Edmond Fleg das religionsgeschichtliche Interesse an einer Verherrlichung der Stammesgrößen im Vordergrund, so bedeutet Spires Gedicht in viel stärkerem Maße eine Aufrüttelung zu einem Sich-selbstbewußt-werden des jüdischen Volkes.

É c o u t e , I s r a ë l !

Les uns se fient à leurs chars, les autres à leurs chevaux. Et nous, nous invoquons le nom de l'Éternel. Psaume XX.

Écoute, Israël,
Ne te lasseras-tu pas de répéter dans tes prières:
‚Sois loué, Éternel, qui venges mes injures,
Qui soutiens mes querelles, qui protèges mes droits,
Qui broies mes ennemis, qui tues mes oppresseurs;
Sois loué, Eternel, qui ceins mes reins de force‘.

Écoute, Israël,
As-tu vu tes ennemis rougir, être atterrés?
Tes yeux se sont-ils abaissés sur leur ruine?
Ton Dieu a-t-il frappé les os de leur mâchoire;
Brisa-t-il les dents du méchant?
Ton oreille joyeuse a-t-elle appris la perte
De ceux qui se sont ligués contre toi?
L'Éternel a-t-il fait resplendir ta vieillesse
Comme celle de l'olivier en fleurs?

Écoute, Israël,
Tu gravas ta Loi dans ton cœur
Tu l'enroulas matin et soir sur ton bras gauche.
Tu la nouas comme un fronteau entre tes yeux.
Tu la fixas sur les poteaux de ta maison, et sur tes portes.
Et tu es le mépris de toutes les nations!
Les nations t'ont souillé comme une femme impure.

Écoute, Israël,
Espéreras-tu longtemps en ton Dieu fort?
N'oseras-tu pas un jour dévisager sa face?
Regarde-donc sa main qui traîne sous les nues.
Est-ce une main pour l'action?
Est-ce une main d'ouvrier?
Est-ce une main de justice?
Pas une ampoule, pas une ride, pas une écorchure, pas un cal.

[17]) Zweite Auflage 1928, S. 374/75.

Écoute, Israël,
Les torrents roulent encore des pierres rondes,
Pour les frondes des Davids futurs;
Les carrières sont pleines de meules de grés fins
Pour retailler les pointes de tes vieilles épées.
Tu trouveras des fours, des marteaux, des enclumes
Pour reforger les socs de tes vieilles charrues.
En brownings élégants qui claquent d'un bruit sec.
Écoute, Israël!
Aux armes! [17a])

Die letzte Strophe dieses Gedichtes könnte man die letzte aus Spires Judentum gezogene Konsequenz nennen. Unwillkürlich fragt sich der Leser nach Ereignissen im Leben des Dichters, die solchen Haß rechtfertigen. Als sein einziges Selbstbekenntnis führten wir das Vorwort aus den «Refuges» an. Er beschreibt darin jedoch, wie wir sahen, nur seine Jugend inmitten unterdrückter Fabrikarbeiter und ferner das Aufkeimen des Entschlusses, das Los dieser beklagenswerten Objekte materialistischer Grausamkeit durch Taten und Zuspruch zu erleichtern. Von den Juden war dort nicht die Rede.

„Die Waffen Israels aber sind die Ideen des Umsturzes." [18]) Wenn Hans Kohn sagt: „Aber was ihn vor allem interessiert hat, war das Problem der jüdischen Assimilation, der Stellung des kultivierten Westjuden zur Welt!" [19]), so braucht nur auf «Écoute, Israël» verwiesen zu werden, um diese jüdische Behauptung zu widerlegen. Das Gedicht spricht für sich selbst: es bedeutet keinen Beweis für die „Stellung des kultivierten Westjuden zur Welt", sondern den Aufruf eines fanatischen Dichters an seine ihm allzu duldsam erscheinenden Glaubensgenossen zur blutigen Rache an dem Wirtsvolk, eine unverhüllt jüdische Haltung, die hier in der Theorie vertreten wird, während die Revolutionen Israels in Rußland und in Ungarn, der Bürgerkrieg in Spanien und die Ermordung eines Gustloffs die furchtbare Wirklichkeit als eine Folge solcher hetzerischen Propaganda erkennen lassen. Denn auf die Wirkung dieser Verse auf das ganze Volk kommt es allein an, nicht darauf, wie ein gewisser Kreis von jüdisch-bolschewistischen Pariser Salonliteratur in „ästhetischem" Interesse zu ihnen Stellung nimmt.

«Spire n'est pas un ‚réaliste'. Il flambe la réalité. Il la transmue sur-le-champ, en haleine enflammée oder, wie ihn Hertz weiter charaktersiert: «Ce qu'on peut discerner de plus clair: c'est que Spire a obéi à la grande impulsion ‚symboliste' comme beaucoup.» [20])

Es wäre falsch, Spires geistige Art nach den vorhandenen literarischen Strömungen Frankreichs ausrichten und bestimmen zu wollen.

[17a]) André Spire: Poèmes juifs, S. 47—49.
[18]) Forst-Battaglia, a. a. O., S. 374.
[19]) Kohn, a. a. O., S. 564.
[20]) Hertz, a. a. O., S. 366.

Spire ist ausschließlich Jude mit den Eigengesetzlichkeiten seiner aus dem jüdischen Volkstum erwachsenen Haltung. Im Sinne Bernard Lazares [21]) besitzt er die jüdischen Fähigkeiten des gleichmäßigen Schauens und Darstellens realer wie irrealer Dinge, deren Verschmelzung in einer besonderen, den talentierten Juden kennzeichnenden Weise zur Exaltation führt. In diesem entscheidenden Zuge, aber nur in diesem einen, besitzt er eine starke Ähnlichkeit mit Henri Franck. Spire ist nicht minder Ekstatiker als Franck, aber seine Ekstase führt ihn nicht zum versöhnlichen Ausgleich, zum Assimilationsstreben, sondern einzig zu Zerstörungsdrang, zu jüdischer Revolution.

Ihn einen Symbolisten nennen, hieße die aus französischem Geiste erwachsene Bewegung mit der individuellen Geisteshaltung des Juden auf eine Stufe stellen. Beiden Teilen wäre damit Unrecht geschehen. Mag die äußere Erscheinungsform beider Bestrebungen scheinbar übereinstimmen, das Eindringen in sie wird die Unmöglichkeit der Gleichsetzung erkennen lassen.

Die Anwendung des «vers libre», dieser von dem jüdischen Dichter Gustave Kahn in der symbolistischen Schule eingeführten dichterischen Form, spricht für sich allein noch keineswegs für eine symbolistische Einstellung Spires. Er schreibt vielmehr so, wie die anstürmenden Gedanken sich ihm im Augenblick zum sprachlichen Ausdruck gestalten. Keine Konstruktion, sondern vielmehr eine starke Unmittelbarkeit des Erlebens ist in seinen Gedichten durch die Anwendung dieser freien Versform zu spüren.

Der Jude Hertz, der in seinen Betrachtungen über die Persönlichkeit Spires sich keineswegs der Kritik enthält, drückt seine Befürchtungen über das Weiterbestehen einer solch spannungsgeladenen, fast möchten wir sagen schon überspannten Dichtung aus. «Mais enfin, est-il possible de tenir longtemps cette gageure? Est-ce que le lyrisme peut conserver un équilibre sur cette réalité inexistante, le présent, sans risquer de choir dans la réalisme les plus acerbe ou dans quelque factice filet sauveur où il marchera à pas raides et soufflés.» [22])

Spire selbst gibt die Antwort in dem Gedicht «Exode», in dem er sein Volk zu dem Auszug aus dem Hause der Knechtschaft aufruft:

Exode.

Elle qui fut humiliée parmi les peuples et abreuvée d'amertume, elle marchera la tête haute, elle triomphera et l'on dira encore: «Qui est-elle donc, celle qui s'élève ainsi?» Rituel.

Israël, Israël, peuple entêté de vivre,
Il faut fuir, Israël, toutes ces fausses patries.

[21]) Siehe Einleitung, S. 13.
[22]) Hertz, a. a. O., S. 374.

Tu aimes ces pays, où tu es entassé:
L'air, le soleil, les vents, les neiges et les plaines;
Les fleuves, où tes filles prirent leur premier bain;
Les bois, où tu erras traqué comme une louve;
Les maisons, d'où tes fils furent défénestrés.
Arrache de ton coeur ces sols de servitude;
Prends le pain sans levain et les herbes amères;
Ceins tes reins, prends ton bâton, chausse tes pieds.
Marche vers Odessa, vers Hambourg ou vers Brème,
L'océan se fendra de nouveau devant toi.
Les chefs de tes tribus ont parcouru le monde,
Ont reconnu pour toi de nouveaux Canaans
Prends ta hache, Israël; abats tous ces vieux arbres;
Prends ton pic, prends ta bêche, défonce ces sols vierges;
Elève des abris, des fermes, des hameaux;
Fais paître tes troupeaux, plante, greffe, ensemence
Et moissonne. Et parmi le miel de tes abeilles,
Le lait de tes brebis, les raisins de tes vignes,
Tu verras se dresser, convalescente et jeune,
Ta fierté, Israël. [22a])

Wohl teilt Spire die Hoffnungen seiner Glaubensgenossen auf den Zionismus, aber er sieht in dieser Bewegung nur eine Teillösung der Judenfrage. Weit wirksamer erscheint ihm der Kampf um die Selbstbehauptung des zerstreuten jüdischen Volkes gegen dessen jeweiliges Wirtsvolk. Das ist der Leitgedanke in André Spires Dichtung.

II. «Quand Israël est Roi» von Jérôme und Jean Tharaud.

In «Quand Israël n'est plus Roi», diesem letztveröffentlichten Werk der Brüder Tharaud, welches als Ergänzung ihrer zehn bis zwölf Jahre früher geschriebenen Judenromane anzusehen ist, kommen die Verfasser im Rahmen des an anderer Stelle erwähnten Gespräches [23]) auf die russische Revolution von 1917 zu sprechen und betonen, daß dieses Ereignis von neuem ihren Blick auf ein Studium gelenkt habe, das sie für immer verlassen wollten.

«Que voulez-vous? Ce bouleversement formidable d'un sixième du monde est un événement qui ne se laisse pas ignorer; et j'ai beau faire, je ne puis m'empêcher de constater qu'à ses débuts du moins, il est pour une bonne part une oeuvre d'Israël. Presque tous les chefs étaient juifs, et juif aussi Karl Marx, pontife de la religion nouvelle, et juifs encore

[22a]) André Spire, Poèmes juifs, S. 52/53.
[23]) Vgl. vorn S. 12, 26—28.

ces fonctionnaires innombrables envoyés dans les provinces pour faire exécuter les ordres de Moscou.» [24])

Eine Gelegenheit, sich an Ort und Stelle von der Tätigkeit Israels im Verlaufe dieser Revolution zu überzeugen, ergab sich nicht für die Brüder Tharaud. Aber der Zufall führte sie zwanzig Jahre nach ihrem ersten Besuch der Karpathenländer, der ihre Schilderungen des Traditionsjudentums veranlaßt hatte, wiederum nach Ungarn: «Et là, je pus me faire une idée d'une autre révolution, calquée, copiée servilement sur le modèle de la Révolution russe, et essentiellement juive elle aussi.»

Hier halten wir ein und verlassen «Quand Israël n'est plus Roi», um uns dem früheren Werke der Brüder Tharaud, das der romanhaften Beschreibung dieser Revolution gewidmet ist, zuzuwenden: «Quand Israël est Roi.» Die Verfasser geben darin zunächst einen Überblick über die Entwicklung des Judentums in Ungarn, die wegen ihres symptomatischen Charakters nicht uninteressant ist, genau verfolgt zu werden. Schon seit langem gab es Juden in den ländlichen Bezirken Ungarns [25]). Sie waren meist aus Rußland eingewandert und übten mit Vorliebe den Beruf des Wirts aus, der den Magyaren im Gegensatz zu Ackerbau und Viehzucht als unwürdig erscheint. Mitunter fand man sie auch als Intendanten in den adeligen Gutshäusern. Aus einer unterwürfigen Haltung, ihrer demütigen Anfangsrolle, traten sie bald heraus und nahmen bestimmenden Anteil am öffentlichen Leben: «Et l'on voyait ce phénomène étrange: ces gens venus on ne sait d'où, tout juste tolérés, sans droits civils ni autre protection que la bienveillance du seigneur et la bonhomie du paysan, méprisés comme des vagabonds par une population sédentaire, maudits comme les bourreaux du Christ par ces Magyares profondément attachés à leurs traditions chrétiennes, s'imposer à force d'esprit et régenter toute la vie campagnarde.» [26])

Aber gefährlich wurden die Juden erst nach der Revolution von 1848, die die Aufhebung der Leibeigenschaft mit sich brachte und damit vor allem die kleineren Gutsbesitzer empfindlich schädigte. Diese übergaben in ihrer Geldverlegenheit meist ihrem Hausjuden (hazi yido) ihr Gut zur Verwaltung, wenn sie es ihm nicht gleich verkauften, und suchten sich in der Hauptstadt einen einträglichen, wenig anstrengenden Beamtenposten, den zu verlassen sie sich meist nicht mehr entschließen konnten. So brachte in jedem Fall der Hausjude den Besitz an sich: «Combien de ces hazi yido sont aujourd'hui propriétaires des maisons, où leurs ancêtres sont arrivés jadis dans leurs longues houppelandes noires, humbles, craintifs, l'échine courbe ...» [27]) Die Söhne dieser auf

[24]) J. et J. Tharaud: Quand Israël n'est plus Roi, S. 186.

[25]) Für die folgenden Ausführungen (bis S. 92 und von S. 95 bis 97) benutzte ich ein unveröffentlichtes und mir liebenswürdigerweise zur Verfügung gestelltes Manuskript der Romanistin M. Laufer, der ich auch an dieser Stelle meinen Dank sage.

[26]) Quand Israël est Roi, S. 32.

[27]) S. 35.

solche Weise zu Großgrundbesitzern und reichen Männern gewordenen Juden nun begnügen sich keineswegs damit, auf dem Landgut untätig den großen Herrn zu spielen, sondern sie wenden sich nach Budapest, «pour s'y livrer aux occupations positives qui donnent la véritable puissance» [27]). Diese «occupations positives» sind in erster Linie der Handel, der bisher in Händen eingewanderter Deutscher lag, die in ihrer Schwerfälligkeit und Ehrlichkeit diesen Neuangekommenen wehrlos zum Opfer fielen: «Peu actifs, routiniers, honnêtes, comment auraient-ils tenu tête à ces nouveaux venus qui les dominaient par l'énergie, le sens prodigieux des affaires, et bien souvent aussi un manque absolu de scrupules?» [28]) Die Söhne der deutschen Kaufleute werden Ärzte, Juristen, Lehrer und «la banque, l'industrie, tout le haut commerce de Pest tombèrent aux mains d'Israël» [29]).

In weniger als fünfzig Jahren ist Budapest eine Großstadt dank den Bemühungen Israels. Die Ungarn sind ihnen fast dankbar dafür, daß sie ihnen alle Arbeit abnehmen. Sie lieben eben den Prunk und sind gastfreundlich mit einer kleinen Spur Verachtung für fremde Völker. Aber das gute Einvernehmen ist nur oberflächlich, es existiert «favorisé par l'habileté des uns (der Juden) et l'esprit illusionniste des autres» [30]). Erst der Weltkrieg und seine furchtbaren Folgen sollten die Kluft sichtbar aufreißen und unüberbrückbar vertiefen. Der Beginn des Weltkrieges sah Ungarn einig im Haß gegen Rußland und voll Kampfeseifer gegen diesen Feind. Unzufriedene Elemente vermögen nicht sich durchzusetzen. Aber nach dem Ausscheiden Rußlands hat der Krieg jeden Sinn für Ungarn verloren; man fühlt sich fortan mit wachsender Mißstimmung nur noch als Söldner Deutschlands.

Unzufriedenheit aber ist der Boden, auf dem der Weizen des Juden blüht. Die geistige Zersetzung ist die erste Etappe zur Erreichung seines Zieles. Als Exponent bedient er sich in Ungarn eines Adligen, des Grafen Karoly. Um diesen sammelt sich ein Kreis von Intellektuellen, und von hier aus wird die Unzufriedenheit geschürt, die geistige Zersetzung gefördert. Jüdische Freunde des Grafen, allen voran ein gewisser Hatvany, prägen der ungarischen Literatur eine Zeitlang ihren Stempel auf: «Sous couleur de modernisme ils avaient délibérément rompu avec toutes les traditions intellectuelles et morales, qui font de la Hongrie agricole et pastorale un vieux et noble pays ... Disparus, effacés de leur littérature sans racines, tous les personnages typiques qui animaient hier encore les oeuvres des écrivains magyars.» [31]) Nicht erdverbundene Dichtung ist es mehr, sondern eine der Großstadtsphäre entsprungene Literatur: «Pareils à ces immeubles qui affligent la vue et accablent l'esprit, sur le bord du Danube, par leurs proportions ridicules et leurs façades vaines,

[28]) Quand Israël est Roi, S. 35/36.
[29]) S. 36.
[30]) S. 43.
[31]) S. 108/09.

tous ils réflétaient l'esprit juif, son idéalisme fiévreux, sa révolte instinctive contre les façons de sentir et de penser que, depuis deux mille ans, eux et leurs ancêtres détestent.» [32])

In kurzer Zeit ist Budapest ihnen in geistiger Hinsicht vollkommen untertan: «Et leur effort intellectuel, combiné avec l'activité des gens de bourse et de trafic, aboutissait à faire de Budapest une sorte de vaste entrepôt des intérêts ent des idées sémitiques où la vraie poésie nationale était défigurée et où les rêveries d'occident prenaient par un affreux miracle, la souquenille de la Maison Orczi [Zentrum der Juden in Budapest] et parlaient en jargon.» [33])

Selbst die Frauen waren von diesen Zersetzungserscheinungen ergriffen, allen voran die Frau des Grafen Karoly, die auch ihren Kreis «de juives exaltées, féministes et pacifistes» hatte. Obgleich aus altadliger Familie, ist sie begeistert von den neuen Ideen: «Elle offre l'image achevée de ces femmes qui, tout en bénéficiant des immenses avantages procurés par la fortune et le nom, trouvant une sorte de volupté de se placer en dehors de leur caste et à jouer avec des opinions destructives de tout ce qu'elles aiment. Il y a sans doute de la sottise, mais surtout beaucoup d'orgueil dans cet engouement naïf pour des idées dont elles sont d'abord les dupes et dont elles finissent souvent par devenir les victimes.» [34])

In einer derartig vorbereiteten Atmosphäre mußte die Kerensky-Revolution in Rußland wie ein Himmelszeichen wirken. Doch zunächst mußte man sich damit begnügen, mit diesen neuen Ideen zu liebäugeln, zum Handeln war die Zeit noch nicht reif.

Doch nach kurzer Zeit bricht auch in Ungarn die Revolution aus; die Einzelereignisse derselben interessieren uns nicht so sehr wie die Ideen, die sie beherrschen und die als Träger dieser Ideen auftretenden Persönlichkeiten.

Zunächst ist der nominelle Anführer Karoly. Aber wir haben ja gesehen, wie vollkommen er und seine nächste Umgebung von der jüdischen Gedankenwelt verseucht war. Wer waren also die eigentlichen Drahtzieher? Natürlich Juden, nur Juden! Es dürfte interessant sein, einige dieser Typen genauer zu betrachten. Da wäre zunächst der Sekretär und Vertraute Karolys, ein Jude mit Namen Diener Denes. Von ihm heißt es: «Ce Juif, qui tenait, à Budapest, un cabinet de lecture, dont il avait dévoré tous les livres, avait une cervelle à l'image de ces bibliothèques de hasard où tous les bouquins se mêlent ... sur son crâne il portait une perruque blonde: la perruque était de travers, et les idées de même.» [35])

Ein anderer, Karolys Gesandter in Bern: «Un jeune Juif, il s'appelait Kéri, de son vrai nom Krammer. ... C'éetait le type, si commun en Israël,

[32]) Quand Israël est Roi, S. 110.
[33]) S. 110.
[34]) S. 112 f.
[35]) S. 113 f.

du faux talent qui aveugle comme l'entrée d'un cinéma.» [36]) — Als weiteres hervorstechendes Merkmal: «Il ne pouvait approcher, paraît-il, une femme jolie sans essayer de la salir ou de cracher dessus. A ses yeux le besoin d'argent justifiait les pires bassesses.» [35a])

Doch sind diese Typen immer noch harmlos gegenüber zwei andern, die nach langem Aufenthalt in Rußland, mit bolschewistischen Ideen angefüllt, voll Umsturz- und Machtwillen nach Ungarn zurückkehren und es hier in kurzer Zeit verstehen, den ziemlich unentschlossenen Karoly zu verdrängen, sich selbst an seine Stelle zu setzen und Ungarn dem entsetzlichen Elend einer bolschewistischen Terrorregierung preiszugeben.

Einer dieser Männer ist Bela Kun: «La tête ronde, complètement rasée, de vastes oreilles pointues, les yeux gros et saillants, le nez court, les lèvres énormes, une bouche largement fendue, pas de menton, l'air d'un lézard: tel apparaît Bela Kun. Au moral un petit employé juif, débrouillard et rusé.» [37])

Ihm zur Seite steht sein Freund, Dr. Pogany, der Sohn eines Leichenwäschers: «Il avait suivi les cours de l'Université et reçu le grade de docteur — ce qui ne laissait pas de surprendre quand on voyait ses allures de boucher et sa figure brutale, où deux yeux mal éveillés avaient peine à se faire jour dans la graisse.» [38]) Als Schriftsteller verfaßte er u. a. ein Werk über Napoleon, in dem dieser als Pazifist dargestellt wird: Vom Kriegsdienst drückt dieser Pogany sich zwar, aber «Durant toute la guerre il se distingua par l'ardeur de son patriotisme verbeux et sa servilité envers le moindre sous-lieutenant» [39]).

Solche Leute also nahmen nunmehr die Geschicke Ungarns in die Hand. Karoly blieb nichts anderes übrig, als abzudanken. Zum Präsidenten bestimmt Bela Kun, der Allmächtige, einen Mann ganz dunkler Herkunft, «mais qui avait à ses yeux l'avantage d'être chrétien et de masquer le caractère sémitique de ce mouvement communiste». Von 26 Kommissären waren 18 Juden. Die andern waren nichts als Komparsen und «l'on disait plaisamment à Budapest qu'ils ne figuraient au conseil de la République juive que pour expédier les ordres le saint jour du Sabbat» [40]). Niemand war sich mehr im unklaren darüber, wer der eigentliche Herr Ungarns war: «Après la dynastie d'Arpad, après Saint Etienne et ses fils, après les Anjou, les Hunyade, et les Habsbourg, il y avait aujourd'hui un roi d'Israël en Hongrie.» [41])

Diese Herrlichkeit dauert indes nicht lange. Wohl gelang es Bela Kun und seinen Genossen, Budapest durch Terror und Gewaltmaßnah-

[35a]) Quand Israël est Roi, S. 186.
[36]) S. 185.
[37]) S. 171.
[38]) S. 176.
[39]) S. 177.
[40]) S. 197.
[41]) S. 198.

men ganz in bolschewistische Gewalt zu bringen, aber Budapest ist noch lange nicht Ungarn: «La vraie Hongrie, c'est la campagne, le grand pays du blé et des vastes herbages, où paissent en liberté les troupeaux.» [42]) Und hier auf dem Lande stoßen die Sowjets auf erhebliche Widerstände: «Sur cette antique vie paysanne que pouvaient les énervements de quelques rêveurs de ghetto?» [43])

Auch gegen die Bauern wird der Terror angewendet, mit wenig Erfolg — und auch hier ist das ausführende Organ ein Jude, ein Journalist, der, von unruhigem Ehrgeiz erfüllt, nach Budapest gekommen war, es dort jedoch zu nichts gebracht hatte. Von unglaublicher Grausamkeit, fast schon sadistisch, dabei absolut gleichgültig und gefühllos, stellt er den vollkommensten Typ jüdischer Dekadenz dar.

Beim Herannahen äußerer Feinde, der Tschechen und Rumänen, nimmt die mehr auf hohlen Phrasen als auf wahrer Reorganisation aufgebaute Sowjetherrlichkeit ein jähes Ende. Bela Kun und Genossen entfliehen im Sonderzug nach Rußland, wo sie gleich mit wichtigen Ämtern betraut werden. Ihre kopflose Flucht bei der drohenden Gefahr zeigt am deutlichsten, wie sehr ihnen das Unternehmen nur Mittel zum Zweck war; das Land als solches bedeutete ihnen nichts.

Die Reaktion auf die grauenhafte jüdische Bolschewistenherrschaft in Ungarn war eine ebenso furchtbare Judenverfolgung. Doch machte sich hier nicht eine momentane Stimmung allein Luft, sondern es waren die innersten Instinkte des Volkes, der tief eingewurzelte Judenhaß, der hierin zum Ausdruck kam und der noch heute nichts an Kraft verloren hat: «Ce que laissait derrière elle la dictature du prolétariat, c'était dans toute la nation une si violente haine antisémite, qu'aujourd'hui encore, elle domine tout autre sentiment, même l'humiliation de la défaite et la tristesse de la patrie diminuée.» [44]) «... le problème juif demeure. Toute la Hongrie se hérisse pour repousser Israël.» [45])

Die geistigen Grundtendenzen und Untergründe dieses Kampfes versuchen die Tharaud in einem Streitgespräch zwischen einem Christen und einem Juden klarzulegen. Wollte man näher darauf eingehen, so müßte man eigentlich Satz für Satz übersetzen und besprechen. Es sind jedoch, so interessant sie auch seien und so klar sie auch zusammengefaßt sein mögen, lauter Tatsachen, die uns Deutschen zur Genüge bekannt sind, ja, die wir in der Zeit unserer Erniedrigung weit gründlicher durchdenken und erfahren mußten. Es soll jedoch an einigen besonders interessanten Sätzen, welche vor allem u n s betreffende Fragen aufwerfen, nicht vorübergegangen werden, ohne wenigstens kurz Stellung zu ihnen zu nehmen:

---

[42]) Quand Israël est Roi, S. 221.
[43]) S. 228.
[44]) S. 258.
[45]) S. 262.

«L'Allemagne, l'Angleterre ou la France peuvent se permettre, si bon leur semble, de recevoir les juifs avec générosité.

Dans ces trois pays réunis, de plus de cent millions d'habitants, le nombre des Juifs égale à peine celui qu'il atteint chez nous (en Hongrie). Allemands, Anglais ou Français peuvent bien verser dans leur grand lac une bouteille d'encre. Mais nous, si nous versons cette bouteille dans la soupe hongroise, on ne pourra plus la manger.» [46])

Dann eine weitere sehr aufschlußreiche Stelle: hier ist der verderbliche Einfluß der Juden speziell auf die geistige Kultur ins Auge gefaßt:

«A Londres, à Paris, à Berlin, ils corrompent aussi toute chose, mais cela demeure sans importance, car il existe là-bas des créateurs d'idées, de puissantes forces indigènes, pour rétablir sans cesse ce qu'ils abîment dans le moule de leur nature sensuelle, vaniteuse, excessive, érotique et peu profonde.» [47])

Welch leichtsinniger Optimismus spricht aus diesen Sätzen, die doch zweifellos eine Grundansicht der Tharaud enthalten! Deutschland hat es z. B. am eigenen Leibe erfahren, was solche Flasche Tinte selbst in einem so großen Meer vermag! Wir wagen nicht zu behaupten, daß dieses fast kindlich anmutende Vertrauen auf die zahlenmäßige Überlegenheit ganz Frankreich heute noch beherrscht; aber sicher war es der Fall, als dieses Buch geschrieben wurde, im Jahre 1921, und viel skeptischer ist die französische öffentliche Meinung dieser Frage gegenüber nicht geworden. Wenn sie die Gefährlichkeit dieses Problems eines Tages vielleicht auch einsehen wird, so sind doch erhebliche Zweifel an der Abwehrfähigkeit des französischen Volkes nicht unberechtigt. Viel zu tief ist liberalistisches, dekadent-tolerantes Denken in ihm verwurzelt, als daß es diese Gefahr energisch anpacken könnte; und viel zu weichlich-resigniert ist dieser Frage gegenüber seine Gesamthaltung. Es sei hier noch der Schlußsatz des Tharaudschen Romans zitiert, der dieses Denken schlaglichtartig beleuchtet:

«Et près de moi, comme un écho, j'entends la voix du Chrétien, qui murmure avec l'accent du désespoir: Oui, oui, regarde-les! Aujourd'hui là, demain ailleurs; chez eux partout et nulle part. Toujours enragés d'espérance! Le Turc, sur la colline de Bude, n'était pas plus dangereux que ce Juif ébouriffé, assis là, sur sa valise. Dans le dernier assaut de l'Asie nous avons été les vaincus!» [48])

«C'est là toute histoire de ‚Quand Israël est Roi'», so wenden sich die Verfasser zwölf Jahre nach Erscheinen dieses Werkes an den mit ihrer Darstellungsweise unzufriedenen Juden [49]). «Encore un livre que vous n'aimez pas beaucoup! Mais est-ce ma faute si dans la Jérusalem marxiste élevée sur les bords du Danube, Bela Kun et ses acolytes n'ont fait

[46]) Quand Israël est Roi, S. 263/64.
[47]) S. 267.
[48]) S. 291.
[49]) Vgl. oben S. 12, 26—28.

régner que la sottise, la cruauté et le sadisme. J'ai raconté ce qu'ils ont fait, et personne ne m'a contredit.» [50]) Ohne erst deren Tod abzuwarten, hatten die Brüder Tharaud begonnen, eine Wiedergabe der gemeinen Handlungsweisen dieser jüdischen Kommissäre niederzuschreiben. Und während sie schriftstellerisch arbeiteten, waren alle „Helden" der ungarischen Revolution längst in Sicherheit, «à commencer par Bela Kun, auquel Lénine, en Russie, avait donné dans la Tchéka, un poste qu'il méritait bien! Un seul, le plus odieux du reste, eut de la malchance: Arrêté dans sa fuite au moment de passer la frontière, il se fit justice à lui-même ...» [50])

Die schon im Jahre 1921 schriftlich niedergelegte Erkenntnis der Brüder Tharaud des revolutionären jüdischen Instinkts ist als französische warnende Stimme dieser scharf beobachtenden Verfasser besonders zu werten, da sie zur Zeit der Veröffentlichung des Buches einzig in ihrer Art gewesen ist gegenüber einer in bezug auf die Judenfrage gänzlich blind-toleranten öffentlichen Meinung.

Erst im Jahre 1936 erfolgte eine Bestätigung von französischer Seite durch die Darlegungen des Botschafters Comte de Saint-Aulaire in dessen Buche «Genève contre la paix» [51]), worin er unter dem Titel «La S. D. N. et Israël» sich denselben Ereignissen in Ungarn zuwendet. Auch Saint-Aulaire besitzt die Überzeugung von einer jüdischen Leitung der ungarischen Revolution [52]); darüber hinausgehend betont er jedoch den Zusammenschluß eines gewissen Teiles der amerikanischen Hochfinanz mit den Lenkern des Bolschewismus und weist im besonderen auf ein selbstgeführtes Gespräch mit einem Juden hin, den er als echten «oriental» kennzeichnet und von dem er sagt: «Il était devenu un des directeurs d'une grande banque de New-York, une de celles qui finançaient la révolution bolcheviste.» [53]) Diesen Juden läßt Saint-Aulaire in längerer direkter Rede von der Sendung Israels («mission d'Israël») handeln, aus welcher in diesem Zusammenhang einige Sätze als deutliche Belege für die von den Tharaud vertretene Meinung angeführt werden können:

«Ceux qui s'étonnent de notre alliance avec les Soviets oublient que le peuple d'Israël est le plus nationaliste de tous les peuples, car il est le plus ancien, le plus uni, le plus exclusif [54]). ... Dans l'aménagement du monde nouveau, nous prouvons notre organisation pour la révolution et pour la conservation par cette destruction, le bolchevisme, et par cette construction, l a S. D. N. q u i e s t a u s s i n o t r e o e u v r e [55]), l'une étant l'accélérateur, l'autre le frein de la mécanique dont nous sommes

[50]) Quand Israël n'est plus Roi, S. 188.
[51]) Erschienen Paris (Plon) 1936.
[52]) Vgl. Genève contre la paix, S. 84/85.
[53]) S. 85/86.
[54]) S. 86.
[55]) Im Original ohne Sperrdruck.

le moteur et la direction. Le but? Il est marqué par notre mission. Israël est une nation synthétique et homogène: elle est formée d'éléments épars dans toutes les parties du mondes, mais fondus à la flamme de notre foi en nous-mêmes. Nous sommes une S. D. N. qui résume toutes les autres [56]).

Israël est le microcosme et le germe de la Cité future. [57])

Saint-Aulaire gibt diese Sätze ohne eigenen Kommentar wieder; er beschränkt sich auf eine zwingend folgerichtige Zusammenstellung des Aufgenommenen. Hiermit weist er am eindeutigsten dem Leser nach, wie unumschränkt der Herrschaftswille des jüdischen Volkes ist, dem jede noch so erklügelte Argumentation willkommene Rechtfertigung seiner gegen die bestehende Weltordnung gerichteten destruktiv-revolutionären Bestrebungen bedeutet [58]).

E. Assimilationsstreben.

I. «... Et Cie» von Jean-Richard Bloch.

In den Ausführungen des Juden Paul Amann über „Assimilation in Frankreich", die wir im Rahmen der Einleitung [1]) erwähnten, wurden gewisse Gemeinsamkeiten jüdischen und französischen Wesens stark betont. „Nicht umsonst sind wir ein Splitter, der der Mittelmeerrasse nahesteht, wie ein Großteil der Franzosen." [2])

Folgerichtig ergibt sich aus dieser Anschauung ein politisches Bekenntnis Amanns. Mit Bezug auf die französische Revolution von 1789 führt er an anderer Stelle aus: „Der französische Jude darf hier aus tiefstem Herzen ja sagen und findet so im zeitlich nächsten Höhepunkt französischer Geschichte eine seelische Heimat. Er kann die Marseillaise ganz anderen Atems mitsingen [3]) als deutsche Juden die Wacht am Rhein. Halb Frankreich ist voltairianisch und kann schon darum nicht judenfeindlich sein."

Die Frage nach dem Grund der Zuneigung der Juden zu Frankreich und zu dem französischen Wirtsvolk beantwortet Amann folgender-

---

[56]) Genève contre la paix, S. 91.

[57]) S. 92.

[58]) Vgl. hierzu J. et J. Tharaud in «Quand Israël n'est plus Roi», S. 197: «Il faudrait ne parler de vous [von den Juden] que sur le ton d'un respect oriental et d'une admiration sans mesure. Cela n'est pas possible. Surtout quand votre fantaisie s'amuse à jeter des cailloux dans les vitres de nos vieilles maisons.»

[1]) Vgl. vorn S. 18.

[2]) Vgl. hierzu auch die Ansicht von Jérôme und Jean Tharaud, oben S. 25.

[3]) Vgl. hierzu die von den Brüdern Tharaud vertretene Ansicht der französischen Seite. Mit Bezug auf die französische Nationalhymne äußern sich diese arisch-französischen Verfasser in «Quand Israël n'est plus Roi» (S. 193) folgendermaßen: C'est un chant qu'Israël aime assez dans le malheur, mais dans la fortune il l'oublie.»

maßen: „... sie (Die Juden) atmen leichtere Luft, geistigere Atmosphäre ... sie können gewiß sein, vor allem nach ihrem persönlichen Eindruck gewertet zu werden.“ [4]) ... Der Franzose hat für Rassenmäkelei kein Organ [5]).

Diesen Behauptungen des in Deutschland lebenden Juden Paul Amann steht die Romanhandlung von Jean-Richard Bloch gegenüber, eines ebenfalls jüdischen Schriftstellers, der in Frankreich selbst die jüdischen Angleichungsbestrebungen beobachtet und im folgenden seine Ansichten klar zum Ausdruck bringt. Sein Roman «... Et Compagnie» ist die Geschichte einer jüdischen Familie, die nach dem Siebziger Krieg aus dem Elsaß nach Frankreich auswandert. In einer kleinen Industriestadt des Westens eröffnet sie ihren Spinnereibetrieb in kleinstem Maßstab wieder. Doch in kurzer Zeit verstehen es die Simler, sich emporzuarbeiten, alle anderen Fabrikanten zu übertreffen, bis sie, dank ihrer unermüdlichen Geschäftigkeit, die unbestrittenen Herrscher der Stadt sind.

Ihr Verbundensein mit dem industriellen Leben bestimmt alle anderen Regungen. Schon bei Beginn des Krieges zeigt es sich: «Et nul n'aurait su dire, non plus, si la fureur du père et des fils n'était pas faite pour autant du silence des métiers, des transactions suspendues et des échéances galopantes et de leur inaction, que des malheurs de la patrie.» [6]) Und doch fühlen sich die Simler lange als Elsässer und unter den Franzosen als Fremde, haben Heimweh nach dem kleinen Buschendorf mit seinen patriarchalischen Verhältnissen. Die Arbeit allein verleiht ihnen das nötige Selbstgefühl und kann ihnen über alles hinweghelfen: «Et quand ... ils étaient parvenus au fantôme muet de leur fabrique, une force frûlante et gonflée s'était levée en eux.» [7]) Die Arbeit vermag sie zum höchsten Gipfel der sozialen und wirtschaftlichen Stellung zu führen. Nachdem dieser jedoch erreicht ist, gibt es kein Aufwärts mehr, sondern nur noch ein zwar unmerkliches, aber desto unaufhaltsameres Abgleiten. Denn durch den steten Erfolg werden die Simler satt und verlieren viel von ihrer Aktivität. Die Alten zwar bleiben unverändert, aber die junge Generation will es den anderen Fabrikantensöhnen gleichtun in Schöngeisterei, Müßiggang und Lotterleben. Der Brief eines sozialistischen Agitators an einen Bekannten ergibt ein klares Bild des allmählichen Wandels der Verhältnisse. Von Justin, dem jüngsten der in der Fabrik tätigen Simler, heißt es darin: «Il s'est lié avec la jeunesse la moins recommandable qui mène une vie scandaleuse, débauche nos jeunes ouvrières et porte la honte et le déshonneur au sein des familles prolétariennes.» [8])

---

[4]) Paul Amann: Assimilation in Frankreich, S. 144.
[5]) Ebd., S. 145.
[6]) ... Et Cie, S. 37.
[7]) S. 101.
[8]) S. 332.

Auch die Älteren werden rein äußerlich mit in den Strudel hineingezogen. «Le désir de jouir des biens si vite acquis s'est glissé chez ces fiers bourgeois! Nous les avons vus en quinze ans changer trois fois de logement, abandonner la petite maison qui les abritait tous à leurs arrivée pour se repandre petit à petit dans les plus somptueuses demeures de la ville.» [9])

Gerade dieses Sichgehenlassen muß unausbleiblich den finanziellen Niedergang bringen: «Les établissements *Simler et Cie* ont dû leur grand succès à leur activité et à leur souci de tenir sans cesse leur outillage au courant des progrès de la science. Or il semble bien que cette activité soit en voie de diminution, la fortune acquise et la réussite facile les endort à leur tour.» [10])

Dieses Urteil des Agitators ist rein äußerlich gesehen; es wird aber von einem in Amerika reich gewordenen Vetter der Simler bestätigt, der das Problem viel mehr von der psychologischen Seite her faßt. Er beklagt die Verbürgerlichung, das Sichgehenlassen der Simler in erster Linie nicht wegen des mit Sicherheit zu erwartenden finanziellen Niederganges, obgleich er klar erkennt: «Dès que ce garçon bien nourri (der Enkel des alten S.) aura en poche l'argent gagné par son père, ce pays-ci commencera à se venger.» Und weiter: «Leurs petits-fils seront proprement plumés par les premiers *yites* de Galicie qui viendront chercher leur pain dans ces parages.» [11]) Ihm geht vor allem die demoralisierende Wirkung dieses so schnell erworbenen Reichtums zu Herzen. Die Simler sind in ihrem erfolglosen Bemühen um Assimilation an ihre Umgebung sich selbst untreu geworden. «Vous êtes un Français, un Bourgeois et un Juif. Les autres hommes ont à résoudre une équation du second degré; pour nous, elle du troisième.» [12])

Über diesem Bemühen haben die Simler verloren, was sie als ihr kostbarstes Gut schätzen mußten: ihre völkisch-seelische Sonderart. Der alte Hippolyte Simler war das Idealbild: «Il fabriquait du drap comme un docteur de la Kabbale et pas comme un tisseur. Seulement, voilà, Hippolyte est mort et vous avez vendu l'épée pour en dorer le fourreau.» [13]) Die Jungen aber sind bar jeder inneren Haltung: «Le difficile n'était pas de les surpasser, mais de les surpasser en restant soi-même, et non pas en devenant de simples gens riches, semblables à tous les parvenus du monde. Quand on est, sur toute la terre, le plus ancien de Ouvriers et le plus ancien des Aristocrates, on ne se mêle pas de vouloir déchoir bourgeois. Et comme le bourgeois de ce pays a tout de même pour lui quelque chose que vous n'avez plus, l'habitude de vivre parmi les hommes de sa civilisation (une assez vieille et belle civilisation), de sa religion, de ses usages, de sa

[9]) ... Et Cie, S. 332.
[10]) S. 332.
[11]) S. 337.
[12]) S. 351.
[13]) S. 352.

discussion, de son parler, vous n'êtes, auprès de lui, que de faux bourgeois, des bourgeois diminués et ridicules, dont ils ont raison de se moquer et vous d'avoir honte.» [14])

In diese allgemeinen Ausführungen bettet Bloch eine fast symbolhaft anmutende Nebenhandlung, in der er den unüberbrückbaren Gegensatz der Juden zu ihrer andersrassigen Umwelt an dem Einzelschicksal zweier Menschen erläutert. In Hélène le Pleynier, die in ihrer eigenwilligen stolzen Sonderart die echte Tochter ihres freigeistigen, egozentrischen Vaters ist, und in Joseph Simler, bei dem das Gemüt weit stärker ausgebildet ist als bei den anderen Gliedern seiner Familie, ist deutlich der alte Widerstreit verkörpert: Hier Stamm, Familie, Tradition, Gemeinschaftsinteresse, dort das Individuum, die Lockungen einer artfremden, mehr geahnten als klar geschauten und in ihrem Eigenwert wahrhaft erkannten Kultur.

Auf Hélène le Pleynier, die in ihrem Stolz und Eigensinn bisher alle Männer verachtet und verlacht hat, hinterläßt schon die erste Begegnung mit Joseph Simler einen tiefen Eindruck. Sie schreibt an eine ältere Freundin: «Était-ce l'homme de l'Est, avec son caractère et sa physiognomie? Ou bien l'Israélite (je n'en avais jamais aperçu jusque-là? Ou enfin n'était-ce pas bonnement l'individu, et une espèce de personnalité, je n'ose dire de supériorité, répandue sur lui, qui m'a forcée à le remarquer?» [15])

Für Joseph Simler bedeutet Hélène die Verkörperung einer anderen Welt, einer ihm bis dahin fremden Kultur. Aber noch ehe sich die beiden über ihre Empfindungen klar werden können, setzt von seiten der Simlerschen Familie ein äußerst heftiger Widerstand gegen die mögliche Verbindung ein. Besonders stark und wirksam ist die Abneigung der Frauen Simler, denn «A l'homme, les décisions sur le sentier de la guerre; à la femme, la garde farouche du foyer, et la sentence sur la femme» [16]). Und auch der alte Hippolyte Simler lehnt Hélène mit einem einzigen Satz ab: «Une fille *goye* chez nous? — tu sais que c'est impossible.» [17])

Joseph ist also vor die Entscheidung gestellt: entweder Loslösung von allen Familienbanden und damit Aufgabe eines großen Teils seines innersten Wesens oder Liebesheirat mit einer Artfremden, die ihn völlig entwurzelt in eine ihm trotz allem stets feindliche und fremde Umgebung stellen würde. Nach schweren inneren Kämpfen folgt er der stärkeren Stimme des Blutes und der Familie.

Für Hélène dagegen, die den Widerstand der jüdischen Familie und den Widerstreit in Joseph erfühlt und versteht, gibt es ebensowenig wie für ihren Vater ein rassisches Problem. Widerstände könnten ihr höchstens aus der Gesellschaft entstehen, deren Ansichten in ihren Augen

---

[14]) ... Et Cie, S. 352/353, im Original ohne Sperrdruck.
[15]) S. 181.
[16]) S. 252.
[17]) S. 265.

jedoch nichts bedeuten. Auf Einwände ihres Bruders antwortet sie nur: «Je ne suppose pas que Monsieur Joseph Simler pense à moi. Mais le jour où il me ferait cet honneur, je t'autorise au plus à m'exposer en particulier les arguments qui s'opposeraient à son mariage avec la fille de monsieur le Pleynier. J'en serais fort curieuse.» [17a]) Da sie nie innerlich an eine Verwirklichung ihrer Gefühle hatte glauben können, nimmt sie Josephs Verzicht gelassen und gefaßt an.

Neu und wichtig ist an diesem Buch, daß das Problem der Unversöhnlichkeit der beiden Völker vom jüdischen Standpunkt aus in seiner ganzen Tragweite klar erkannt worden ist. Das volksmäßige Selbstbewußtsein ist hier allein auf der jüdischen Seite in seiner ganzen starren Unbeugsamkeit vorhanden, während wir auf der andern Seite nichts als skeptische Gleichgültigkeit und aufklärerische Toleranz erblicken. Und man wird dem Verfasser leider nicht den Vorwurf machen können, die Einstellung eines großen Teils der französischen Gesellschaft damit falsch dargestellt zu haben.

II. «L'Enfant Prophète» von Edmond Fleg.

Den Gedanken von Jean-Richard Bloch über die Möglichkeit einer Angleichung des jüdischen an französisches Wesen verwandt sind diejenigen von Edmond Fleg. In seinem ersten, 1926 erschienenen Roman, betitelt «L'Enfant Prophète», setzt Fleg nicht allein in der Widmung Israel Zangwill als dem spiritus rector jüdischer Regeneration der französischen Romanliteratur ein Denkmal, sondern bekennt sich auch zu ihm als seinem Lehrer.

Edmond Fleg vermag sich mit einer auch für einen Juden seltenen Sonderbegabung vollkommen in die Psyche zweier junger Menschen verschiedener Religiosität zu versenken und aus solchem Einfühlungsvermögen heraus die Handlungsweisen seiner beiden Helden glaubhaft und zwingend zu gestalten.

Claude, Kind eines hohen französischen Staatsbeamten, beginnt im Alter von vier oder fünf Jahren über seine Stellung inmitten seiner christlichen Umgebung nachzusinnen. Mariette, die Gespielin, pflanzt in ihn das erste Mißtrauen gegen seine eigene Bestimmung, «un petit Juif» zu sein. Hundertfach stürmen religiöse Fragen der katholischen Lehre auf das grüblerisch veranlagte Kind ein. Weder die nicht übermäßig kluge, aber bürgerlich-konventionelle Mutter, noch der zur Assimilation hinneigende Vater vermögen das Innere des Kindes verständnisvoll zu durchschauen.

Zweifellos ist es Flegs Absicht, mit diesem Elternpaar ein Musterbeispiel für die Angleichung mancher gebildeter Juden an Auffassung und Lebensgewohnheiten des französischen höheren Bürgertums zu

[17a]) ... Et Cie, S. 277.

geben, für eine Assimilation, deren Vertreter den Ursprung des eigenen Wesens verleugnen und selbst bei einem so nahen Verwandten, wie dem Kinde, nicht mehr die rassisch-seelische Bedingtheit erfassen.

Einzig die Auseinandersetzung mit dem Wesen und den Anschauungen der Spielgefährtin vermag die innere Entwicklung des frühreifen Knaben richtunggebend zu beeinflussen. Mariettes katholisch-mystische Veranlagung vertieft die Sehnsucht des Kindes nach Enthüllung des christlichen Wunders, ein Verlangen, welches selbst durch die das Kindesgemüt bis ins Innerste treffenden Worte des Curé: «O! le joli petit. Un vrai petit Jésus ... Dommage, qu'il est Juif!» [18]) und durch das Übergangenwerden durch das Christkind nur zeitweilig entkräftet werden kann.

Immer mehr nimmt der Knabe von den gegen das Judentum erhobenen Anklagen in sich auf; die Frage nach dem Bedeutungsunterschied Juif—Hébreu bedrängt ihn noch, da tritt als gänzlich neuartiger Charakter M a r n i e r, der Pfadfinder, in sein Blickfeld. Der Widerstreit entbrennt zwischen dem rein gefühlsmäßigen Eigenleben und dem Leben jugendlich frischer Kampfbereitschaft der «Eclaireurs», zu deren Aufgaben — körperliche Ertüchtigung, vor allem aber tatkräftiges Anpacken wirklicher Gegegebenheiten — Claude noch keine Beziehung finden kann.

«Être Eclaireur? Ça n'est pas pour moi: je pense aux Hébreux!» [19])

«C'est drôle, Marnier, on dirait qu'il pense en dehors; et moi, que je pense en dedans. Lui, il ne sait seulement pas s'il sent quelque chose, ou non. Et moi, je sais que je sens avant de sentir.» [20]) Und wiederum stellt sich dem Kind die Frage: «Est-ce parce que je suis Juif?» [20])

Seine Vorstellung, verdammt zu sein, treibt den Knaben verzweiflungsvoll eines Tages in den Beichtstuhl von Notre Dame, wo ihm eine väterlich-wohlwollende Stimme den Rat gibt, im Erwarten der Wiederkunft Christi treu an seinem jüdischen Glauben festzuhalten:

«Si notre doux Jésus a pardonné aux Juifs, si, depuis tant de siècles, Il les a conservés par miracle, croyez-vous que ce soit pour les châtier seulement? ... Non, non. Il est trop bon, trop juste! ... Il veut les laisser vivre jusqu'à la fin du monde. Alors, pour eux, Il reviendra, et ils Le connaîtront. Et ils se convertiront, et leur conversion convertira tout le reste du monde ... v o u s, m o n e n f a n t, s a G r â c e v o u s t o u c h e d é j à : vous verrez sans doute sa lumière avant vos frères lointains ... En attendant, soyez juif, mon petit, soyez juif!» [21])

Mit gleichbleibender Intensität versenkt sich Claude nunmehr in die Riten seiner Vorfahren. Ein Kamerad belehrt ihn, daß Jude sein nicht die Zugehörigkeit zu einer Religion, sondern zu einem Vaterlande

[18]) L'Enfant Prophète, S. 11.
[19]) S. 35.
[20]) S. 44.
[21]) S. 81, im Original ohne Sperrdruck.

bedeute und wird damit zum Wecker neuartiger Zweifel im Herzen Claudes über die irdische Heimat des «Français israëlite».

Inmitten aller Anfechtungen und Verwirrungen klingt immer stärker der eherne Ruf der «Éclaireurs» an das Ohr des zum Jüngling reifenden Knaben. Er folgt der Stimme und erlebt am Lagerfeuer in der Gemeinschaft aufgeweckter Jungen eine ihm bis dahin fremde, doch ihn seltsam anziehende geistige Haltung.

Eng verbunden, ja in wechselseitiger Durchdringung erscheinen plastisch die beiden Wesenszüge Claudes, des starken religiösen Sichversenkens einerseits und eines scharf abwägenden Forschersinnes andererseits. Jedes neue Bild formt sich ihm durch eine gleichermaßen verstandes- wie gefühlsmäßig beherrschte Schau.

Wie eine letzte Frage der äußeren Welt drang der Ruf der «Eclaireurs» an Claudes Ohr, ohne volle Anteilnahme mehr erwecken zu können. Hingebung an seine wissenschaftlichen Studien auf die Bar Mitzwé [22a]) erfüllt ihn ganz, und es zeigt seine Begabung am deutlichsten, daß weder Lobmann, der religiöse Berater, noch der Rabbiner fähig sind, die wahrheitsuchende Seele des Jünglings zu befriedigen. Und doch gelingt es Mariette, der übereifrigen, fast selbstquälerisch Gott-Suchenden, ihn wieder zu sich zu ziehen. Sie bewegt ihn zum Gebet. Aber Claudes Verstand rät ihm, die innerlich verstandesmäßige Orientierung seines mystischen Sinnes trotz zeitweiliger Zweifel nicht wieder zu verlassen.

So empfindet er im Durchforschen des Pentateuque und der Propheten Befreiung und frohe Genugtuung. Die Anschauung Gottes in der jüdischen Religion erscheint ihm als die höchste, edelste Verkörperung göttlichen Wesens überhaupt, denn «Tu ne veux pas qu'on te taille des images, Dieu d'Israël!» [22b]). «... Tu n'es pas un Dieu qu'on mange et qu'on boive, Dieu d'Israël!» [22c])

Indes begreift Claude nicht, wie sehr seine eigene ideale Auffassung von der Allmacht christlichen Erlebnisinhalts erfüllt ist; ja, indem er die Gottheit als väterliche, überall erkennbare und wirkende Güte ansieht, ist er der christlichen Anschauungsweise viel näher als der seiner Volksgenossen. Er wird sich dessen nicht bewußt. Wir erleben vielmehr mit seiner Vorstellung von der unbedingten Reinheit der prophetischen Lehren zugleich seine Überzeugung von der «Mission d'Israël» als einer gottgewollten Bestimmung. Seine Seele tritt in das Stadium einer frohen Beruhigung, des inneren Frohlockens über die Auserwähltheit seines Volkes. Dieser endlich gewonnene feste Standpunkt verschärft seinen kritischen Blick für seine nächste Umgebung. Bestürzt

---

[22a]) Jüdische Jugendweihe, vgl. hierzu L'Enfant Prophète, S. 104—108.
[22b]) L'Enfant Prophète, S. 136.
[22c]) S. 137.

erkennt er die Vernachlässigung aller kultischen Bräuche durch seinen Vater:

«Quand mon père m'a-t-il béni? ...
Quand mon père a-t-il béni Dieu? ...
Papa, papa, que m'as-tu raconté? ...
Dieu pourtant te l'avait ordonné:
‚Vous mettrez mes paroles dans votre coeur et dans votre âme; et vous les lierez comme signe sur votre bras, et elles seront comme un fronteau entre nos yeux, et vous les enseignerez à vos enfants ...'
Papa! papa! que m'as-tu enseigné!» [23])

Bittere Erkenntnis für Claude: ohne Beistand seines Vaters, des von Gott eingesetzten Vormundes, sich seinen Weg erkämpft zu haben!

Doch, begreifen wir die Sehnsucht nach den Klängen der Orgel, nach dem sanften Dämmerlicht der großen Kirche bei dem verwandelten Claude? In der ästhetischen Verlockung müssen wir sein heimliches Verlangen nach Bestätigung des Sich-Erarbeiteten erkennen: «Ton sang retomberait sur nous, Jésus? Éternellement sur nous et nos enfants? Les tiens ont brûlé Jeanne, la bonne Lorraine. Sa cendre retombe-t-elle sur eux? Ils l'ont brûlée, puis ils ont fait d'elle une de leurs saintes.

Pourquoi les Juifs, qui t'ont crucifié, ne feraient-ils pas de toi un de leurs prophètes?» [24])

Das Kreuz Christi steht für ihn in keinem Vergleich mehr zu den „Leiden des auserwählten Volkes" während all der Jahrhunderte.

«O toi qui pleures ton fils unique, Vierge Marie, regarde, regarde notre Mère Rachel qui pleure ses millions de fils! ... Parce qu'ils n'ont pas voulu ton Jésus pour Messie ... Parce qu'ils attendent un autre Messie!» [25])

Sein Rechten mit der Person des als falsch erkannten Messias verleiht ihm schließlich die Einbildung, von der Hand des Gekreuzigten selbst gekreuzigt zu werden.

«Mon sang coule sur toi! Mon sang tombe sur toi! Mon sang retombe sur toi! Pourrais-je te pardonner? Toi, tu sais ce que tu fais! ... Je te pardonne pourtant, Jésus, comme tu as pardonné! Mais cloué par toi, à ta place, sur ta Croix, je te crie encore: ‚Il n'est pas venu! Le monde l'attend toujours. Le monde attend notre Messie.'» [26])

Ist das Judentum eine Religion, dann kehre zurück ins Ghetto, oder ist es eine Nation, dann kehre in deine Heimat, in das Gelobte Land, zurück. Ist es aber weder Religion noch Nation, dann sei Franzose!

Der Schulkamerad Styrinovsky stellt ihn vor diese letzte Alternative, die Claude unbeeinflußt von Mariettes Flehen um Rückkehr in die Kirche selbst ergreifen muß.

---

[23]) L'Enfant Prophète, S. 141/42.
[24]) S. 143.
[25]) S. 146; vgl. vorn im Kapitel „Gefühlsübersteigerung", S. 71/72.
[26]) L'Enfant Prophète, S. 148.

Seine Bahn ist vorgezeichnet. Alle Einflüsse, die geeignet wären, ihn wankend zu machen, dienen nur noch dazu, ihn immer entschlossener werden zu lassen. Die Erinnerung an das Erlebnis der Teilnahme an einem Pfadfinderlager läßt endlich eine traumhafte Vision in ihm Gestalt gewinnen: Nicht ein Jude sein zu wollen, wie all die anderen. Sein Schöpferdrang ist zu mächtig, sein Suchen wird niemals in den bestehenden Formen Erfüllung finden.

«Éclaireur de France, oui, c'était beau ... Mais Éclaireur d'Israël! Éclaireur du monde!» [27])

Durchdringung des Kultes seiner Väter mit der klaren Überzeugung von der religiösen Mission des gottähnlichen Volkes. Dieses Volkes Fürsprecher, Beschützer, Reformator, Prophet zu sein — gäbe es Erhoffenswerteres für ihn?

Mariettes Erkenntnis von der Unmöglichkeit der Vereinigung fürs Leben zwischen einer gläubigen Katholikin und einem traditionsstolzen Juden bricht in dem Augenblick durch, wo Claudes Liebe zu ihr erwacht.

Beide junge Menschen finden zurück zu dem Urquell ihrer Religion und Kultur. Beide sind gereift, beide bringen im Bewußtsein der Verantwortung, die ihre religiös vertiefte Erlebnisfähigkeit ihnen auferlegt, das Opfer des Verzichts.

III. „Silbermann" von Jacques de Lacretelle.

Unter den französischen Romanen der Nachkriegszeit ist „Silbermann" von dem französisch-arischen Verfasser Jacques de Lacretelle einer derjenigen, die am lebhaftesten besprochen worden sind. Seine Fragestellungen sind geeignet, sowohl jüdische als französische Stimmen zur Beantwortung zu veranlassen. So haben außer dem Juden André Spire [28]) verschiedene Kritiker [29]) sich mit dem Stoff dieses Romanes und seiner Bearbeitung durch de Lacretelle auseinandergesetzt. Wenn im folgenden versucht wird, den schon vorhandenen eine neue Analyse des Werkes hinzuzufügen, so geschieht es aus der Erkenntnis heraus, daß eine eingehende Darstellung dieses für die Frage der jüdi-

---

[27]) L'Enfant Prophète, S. 189.

[28]) André Spire: Silbermann in «Quelques Juifs et Demi-Juifs», Bd. 2, 1928, S. 63—91.

[29]) Cécile Delhorbe: L'Affaire Dreyfus et les écrivains français. Diss. Lausanne 1932, S. 336. Pierre Lhande: L'Antisémitisme au collège in «Etudes» 60e année, t. 174, janvier 1923, S. 52—60. François le Grix: La vie inquiète de Jean Hermelin, Silbermann, in «Les livres et nous» der «Revue Hebdomadaire», 31e année, t. 122, Dec. 1922, S. 220—228. Hervorgehoben sei eine letzte kürzere Behandlung des Romans in Deutschland von Adolf Bohlen: „Lehrer und Schüler im neueren französischen und englischen Schulroman", in „Die Neueren Sprachen" IV (1935) S. 141—143, in welcher auch auf den Roman von Benjamin Crémieux «Le Premier de la Classe» (Paris, 1921, 5. Aufl.) hingewiesen wird, wo das Nachkriegsproblem des Judentums in einer Nebenrolle erscheint.

schen Assimilation aufschlußreichen Romanes im Rahmen dieser Arbeit erforderlich ist.

„Silbermann" ist der Roman zwei befreundeter Schulkameraden. Der eine, ein junger Protestant, dessen Name nicht genannt wird, ist der Beschützer seines Freundes, des Judenknaben Silbermann. Der kleine Jude ist als Schüler der dritten Klasse nach Überspringen der zweiten einer der besten Schüler in dem Pariser Gymnasium Saint-Xavier.

Dem Beschützer gibt Lacretelle keinen Namen, um sich seiner Seele gleichsam als eines neutralen Spiegels der inneren Bewegung seines eigentlichen Helden, Silbermann, zu bedienen. Jedoch läßt der junge Protestant über das bloße Zurückstrahlen hinausgehend eine persönliche Auseinandersetzung mit diesem seiner eigenen Art fremden Wesen erkennen.

Läßt uns der Atuor wirklich einen Blick in seine eigene Lebensgeschichte oder in diejenige eines Freundes, einer gedachten Person tun? Wir können das nicht mit Bestimmtheit erkennen. Wichtig aber ist, mit welch überzeugender Klarheit und doch so feinen Mitteln de Lacretelle seine persönliche Einstellung zum Judenproblem zu erkennen gibt.

Das Gymnasialleben führt beide Knaben zusammen. Der Jude ist in Frankreich geboren, aber seine Eltern sind eingewandert. Der Vater, ein geschickter Antiquitätenhändler, bewohnt im «qartier de la Muette» eine großzügige, künstlerisch eingerichtete Wohnung. Wir erleben die Romanhandlung in der Vorkriegszeit, in den Jahren unmittelbar nach der Dreyfus-Affäre. Die Anhänger der «Ligue des Français de France» hatten „geschworen", ihr Land von der «plaie juive» zu befreien. So organisierten sie Untersuchungen und erließen Steckbriefe.

Seinen Klassenkameraden mißfällt Silbermann wegen seines jüdischen Typs, seines glänzenden Verstandes und besonders deswegen, weil er sich der Verpflichtung zur geistigen Einordnung in die Arbeitsgemeinschaft der Klasse nicht bewußt wird. Einige Mitschüler geben ihn den «Français de France» an. Diese überwachen den Vater Silbermann, dessen schnell angesammelter Reichtum zur Annahme unsauberer Handlungsweisen berechtigt, und scheinen eine Gelegenheit zum Skandal zu erwarten. Bis zu seinem Ausbruch schließen sich die Gymnasiasten zu einer Bande zusammen und führen einen Feldzug von üblen Scherzen und Kränkungen gegen Silbermann. Einzig der junge Protestant hält sich aus einem Gefühl des Mitleids und der Ritterlichkeit abseits. Es mag sein, daß er sich ebenfalls innerlich, besonders religiös, einsam vorkommt und er von einem Gefühl der Verbundenheit, das verfolgte Minderheiten immer beseelt, ergriffen wird. Er beobachtet Silbermann. Im Gymnasium sieht er ihn sich hartnäckig des Sturmes erwehren und beim Heimweg durch den Bois de Boulogne entfernen. «Il marchait à pas courts et précipités remuant fréquemment la tête; il semblait plein de pensées inquiètes; on l'eût dit poursuivi.» [30])

[30]) Silbermann, S. 33.

Silbermann wiederum fühlt in dem Schulkameraden nicht die gleiche Teilnahmslosigkeit seinem Geschick gegenüber; er öffnet sich mehr und mehr, bis eines Tages das Vertrauen zu dem Protestanten gewonnen ist und der Wunsch, sich mitzuteilen, in einem langen Selbstbekenntnis Befriedigung findet:

Sein Vater hatte in Deutschland gelebt. Darüber hinaus weiß der Knabe nichts von seiner Familie, als daß sie verfolgt wurde. E r jedoch will in Frankreich, seinem Geburtsland, bleiben und auf diese Weise mit dem Nomadenleben brechen, sich des Geschickes entledigen, das aus der Mehrzahl der Juden Vagabunden werden läßt.

«O! je ne renie pas mon origine, au contraire: être Juif et Français, je ne crois pas qu'il y ait une condition plus favorable pour accomplir de grandes choses. Seulement, le génie de ma race, je veux le façonner selon le caractère de ce pays-ci, je veux unir mes ressources aux vôtres [31]). ... Alors, vois-tu, mon intelligence, ma ténacité, toutes mes qualités, je les emploie à connaître et à pénétrer ce patrimoine intellectuel qui n'est pas le mien, mais qui, un jour, sera peut-être accru par moi. Je veux me l'approprier.» [31a])

Der junge Protestant kehrt heim voller Zweifel und Verwirrung. Biblische Bilder beherrschen seine Träume. Alles, was die Seele eines Calvinisten an Anerkennung oder Mißbilligung diesem Israel gegenüber enthält, das ihm den Erlöser schenkte, um ihn zu kreuzigen, kämpft in seinem Geist. Bald wird er sich einer ihm auferlegten Pflicht bewußt; sie heißt: «réparer l'injustice des hommes à l'égard de Silbermann. Il me fallait non seulement l'aimer, mais prendre son parti contre tous, si difficile et si ingrate que fût l'entreprise» [32]).

Aber dieses neue christlich hilfsbereite Streben bedeutet keineswegs nur ein Opfer für den jungen Ungenannt. Seine Aufgabe verleiht ihm ein doppeltes Glück, erstens: den Eifer der Hingabe des Leidens mit seinem Freunde um seines Freundes willen — die Analyse dieser Leidenschaft ist eine neue und ausgezeichnet gelungene Seite des Romans — und zweitens: die Befriedigung über das Gewinnen eines Freundes von scharfer, durchdringender, fast seherischer Klugheit, der ihm Ratschläge, Beispiele zu geben vermag und dessen Geistigkeit geeignet ist, die Fragen seiner Jünglingsseele zu beantworten.

Silbermann ist der Erste in seiner Klasse. Er erscheint als einer der Begabtesten vermöge seines außergewöhnlichen Gedächtnisses, besonderer Sprachgewandtheit, der Neigung zum Wortgefecht. Kurz: er verfügt über Leichtigkeit, Sicherheit, eine wendige, fieberhafte Tätigkeit [33]). — Mit leuchtenden Augen rezitiert Silbermann eine Stelle von

---

[31]) Silbermann, S. 65.

[31a]) S. 66.

[32]) S. 69.

[33]) Über die Leichtigkeit des Juden in der Auffassung äußert sich A. Spire mit Bezug auf Silbermann und Henri Franck folgendermaßen: «M. de Lacretelle,

Racine, seine Lippen sind «légèrement humides comme s'il avait eu en bouche quelque chose de délectable» [34]).

Der Freund begreift beim Hören der natürlichen und einfühlsamen Diktion Silbermanns, der die 1. Szene aus «Iphigénie» deklamiert, und beim Anblick des glückhaft verklärten Gesichtsausdrucks zutiefst den wahren Gehalt einer Tragödie. Später macht die geistvolle Schilderung Silbermanns von einer Fahrt zu den Kathedralen Frankreichs auf den empfangsbereiten Freund den stärksten Eindruck. Diese Bereicherung und Vertiefung seines Wesens durch die kameradschaftliche Aussprache festigt seine Anhänglichkeit an Silbermann trotz des Zerstörungswillens ihrer Umgebung und seiner eigenen geheimen instinktiven Warnungen.

Unaufhörlich lassen Einzelheiten den Protestanten spüren, daß Silbermann und er nicht demselben sozialen Milieu entstammen, daß Silbermann kein Freund ist, den man wie die anderen überall zeigen kann, vor allem nicht bei seinen Eltern. Er entdeckt in ihm einen Mangel an Zurückhaltung, eine Art zu diskutieren, als wäre er eine große Persönlichkeit, und weiter erkennt er jetzt, daß diese Art von Intelligenz ihren Scharfblick nur ihrer Wurzellosigkeit verdankt, und daß sie nur diejenigen anzieht, die sich von ihr bestechen lassen. Sie hat etwas Aufregendes an sich. Seine Erkenntnisse veranlassen den Protestanten indes nicht, sich diesem Einfluß zu entziehen. In Gesellschaft Silbermanns verliert er nach und nach sein Vertrauen zu bestimmten Grundsätzen, die er bis dahin für unumstößlich, ewig gehalten hatte. Der jüdische Einfluß wirkt immer stärker auf ihn, und als er Silbermann von der Horde der Mitschüler bedroht sieht, eilt er hinzu, getreu seinem sich selbst gegebenen Versprechen, den Freund immer zu verteidigen, und bahnt ihm einen Weg. Fühlt er sich zeitweise auf Grund christlich-religiöser Bindungen mehr zur Gegenseite hingezogen, so bekämpft er doch immer wieder erfolgreich diese Versuchung. Mit Silbermann hält er gemeinsam den Ansturm auf. Aber der Waffenstillstand in der neuen, nach der Ferienzeit ruhiger gewordenen, mit anderen Lehrkräften versehenen Schulklasse ist nur vorübergehend. Politische Einflüsse bringen neue Erregung.

Nach dem Vollzug der Trennung von Kirche und Staat suchte die französische Geistlichkeit die Kirchenschätze zu verbergen. Einige zogen es sogar vor, Kunstgegenstände eher zu verkaufen, als sie dem Staat übereignen zu müssen. Eine Anzahl dieser Dinge war in die Hände von Silbermanns Vater gelangt.

---

par mille petites touches éparses, a essayé de nous faire sentir cette qualité particulière d'âme, qui n'est pas une simple invention d'un auteur épris de son héros, mais qui éclate, évidente, saisissante, dans les courts articles et les lettres qu'écrivit Henri Franck à un âge où ses camarades de lycée lisaient et écrivaient par obéissance et avec ennui.» In: «Quelques Juifs et Demi-Juifs», S. 75/76.

[34]) Silbermann, S. 30/31.

Die «Tradition Française», Zeitung der «Ligue des Français de France», die schon wiederholt Artikel geegen ihn gebracht hatte, kündigte dieses Mal an, daß Silbermanns Vater überführt sei, sich der Hehlerei schuldig gemacht zu haben.

Inmitten des Aufruhrs, den diese erhoffte Nachricht im Gymnasium auslöst, fleht der Jude seinen Freund an, seinem Vater, der als Richter in der betreffenden Sache Recht sprechen soll, den wahren Hergang des Falles zu erklären: es habe sich doch nur um alltägliche Einkäufe, wie sie bei anderen Sammlern auch üblich seien, gehandelt, denen jeder Umsatz unmöglich gemacht würde, wenn sie sich von dem guten Glauben der Verkäufer erst überzeugen sollten. Zweifellos seien die Verkäufer von den Feinden seines Vaters bezahlt gewesen, ihn und die Seinen zu verderben. «S'il était poursuivi, songe à mon avenir. Qu'adviendrait-il de ces beaux projets que tu es seul à connaître? Peut-être serais-je obligé de quitter le lycée? Que deviendrais-je? Sauve-moi de ce désastre ... sauve-moi!» [35])

Aber die tatsächlich unternommenen Vorstellungen des Protestanten bei seinem Vater verlaufen ergebnislos. Der Jurist, sonst keinesfalls abgeneigt, seinen Vorgesetzten schön zu tun, wenn es das Fortkommen gilt, beruft sich entrüstet auf die Unbestechlichkeit der Justiz, während seine Frau, durch Silbermanns Auftreten in ihrem Hause gekränkt, den Versuch macht, ihren Sohn von diesem «Juif beau parleur» zu trennen, um deswillen alle Freunde des eigenen Sohnes ausbleiben und in dem sie den Hinderungsgrund für einen erhofften Aufstieg ihres Sohnes erblickt.

Die Folge des Auftrittes ist: der Protestant beginnt, an der Wahrhaftigkeit seiner Eltern zu zweifeln: «Je songeais à l'accent majestueux et quasi divin de mon père lorsqu'il prononçait le mot *conscience*. Je songeais aux blâmes sévères que ma mère portait si souvent sur les actions des autres. Ils n'agissent point comme ils me le donnent à croire, ils me trompent, ils m'ont toujours trompé.» [36])

So tritt als drittes Konfliktsmoment die Auseinandersetzung des Protestanten mit seinen Erziehern hinzu.

Bald nach Bekanntwerden der Anklage gegen den Vater Silbermann vermißt der getreue Kamerad seinen Schützling und erfährt, daß der Gymnasialleiter den Eltern Silbermanns auf schriftlichem Wege das freiwillige Ausscheiden ihres Sohnes aus dem Gymnasium angeraten habe.

Qualvoll sind die Tage ohne Nachrichten vom Verbleib des Freundes für seinen Trabanten. Endlich erreicht ihn des Freundes Mitteilung von dessen bevorstehender Abreise nach Amerika.

«Tu vas en Amérique? m'écriai-je. Mais pour combien de temps? Quand reviendras-tu?

---

[35]) Silbermann, S. 126.
[36]) S. 173/74.

— Jamais, répondit-il d'un ton résolu. Je m'établis chez un de mes oncles.

J'étais consterné.

Pourquoi prendre une telle décision? murmurai-je faiblement en saisissant ses mains.

Pourquoi? ... Parce qu'on m'a chassée de ce pays, déclara-t-il en se dégageant par une saccade. Oui, dit-il, étouffant avec peine sa colère, — je pars, j'abandonne mes études, je renonce à tous mes projets. Le frère de mon père, mon oncle Joshua qui est courtier de pierres précieuses à New-York, me prend dans ses affaires. Ils triomphent, les *Français de France!*» [37])

Seine ganze Erbitterung entlädt sich in einer langen Ansprache an den Freund oder eher: in einem Monolog, der nur durch das Wissen vom Mitfühlen seines Gegenüber den lebendigen Charakter eines Zwiegespräches erhält.

«Être Juif et Français, que cette alliance pourrait être féconde! Quel espoir j'en tirais! [38])

Là-bas, je me marierai suivant la pure tradition de mes pères. De quelle nationalité seront mes enfants? je n'en sais rien. ... Mais ce dont je suis sûr, c'est qu'ils seront Juifs; et même j'en ferai de bons Juifs, à qui j'enseignerai la grandeur de notre race et le respect de nos croyances. — Maintenant nous n'avons plus rien à nous dire, adieu!» [38a])

So läßt ihn erst die Erbitterung, der Zorn über das ihm Angetane die Haltlosigkeit seines noch soeben geäußerten Verlangens nach Assimilation erkennen. Vertrieben aus dem Land, der Nation seiner Zukunftsträume, kehrte er zu seinem Volkstum zurück, wird dessen Tugenden und Laster als seine eigenen Wesenszüge erkennen und sich in die «éternelle obstination», wie Maurice Barrès sie treffend genannt hat, begeben. — —

Hiermit könnte Jacques de Lacretelle seinen Roman als eine vollendete Charakterstudie abgeschlossen haben. Wenn er ihn dennoch fortführt, so leitet ihn das Bedürfnis, den Ereignissen durch ihren Reflex in der Seele des Protestanten, dem künstlerischen Instrument der Erläuterung für den Autor, eine nachhaltigere Wirkung zu verleihen.

Wie erträgt der Zurückbleibende die Trennung? Keine Aufopferung wird mehr von ihm verlangt. Die innere Spannung läßt allmählich nach; das Schulleben nimmt für ihn seinen Fortgang. Still und in sich gekehrt bleibt er selbst gegen seine Eltern.

Philippe Robin, sein einstiger Freund vor dem Dazwischentreten des Juden, trifft bei einem Unwetter durch Zufall mit ihm unter einem Gerüstvorsprung zusammen, wo noch «Mort aux Juifs» unter einer Karikatur Silbermanns zu erkennen ist. Zögernd sucht Philippe den

---

[37]) Silbermann, S. 150/51.
[38]) S. 160.
[38a]) S. 165—167.

Blick des Kameraden: «Veux-tu que nous oubliions tout cela et que nous redevenions amis?» [39])

Der letzte Konflikt im Gemüt des Knaben und damit zugleich auch in der Handlung des Werkes hat sich gelöst. In die Arme seiner Mutter kehrt der Sohn zurück. Der protestantische Gegenspieler erhält endgültig seine eigengesetzliche Gestalt. Auch er ist seiner angestammten Welt treu geblieben. — — —

Bei der Betrachtung des Werkes eines de Lacretelle fällt eine neue Art des schriftstellerischen Ausdrucks innerhalb der behandelten Literatur auf, ein besonderes Mittel der Darstellung der Gedanken des Verfassers: die Seele des Kindes. «L'Ombre de la Croix» von den Brüdern Tharaud, «L'Enfant Prophète» von Fleg und „Silbermann" von de Lacretelle zeigen die Figur des Kindes als Träger von Handlung und Gedanken. Der jüdische sowohl als auch die französisch-christlichen Verfasser benutzen die Kindespsyche als Spiegelbild ihrer eigenen Auseinandersetzungen. Manche Fragestellung kann hierbei unbeantwortet bleiben, ohne daß dieser Umstand als störend empfunden würde, denn von einem Kinde wird in der Regel nicht die geistige Durchdringung aller erörterten Probleme erwartet. Eher könnte der Leser eine Übersteigerung der an ein kindliches Auffassungsvermögen gestellten Anforderungen empfinden. Was der Schriftsteller jedoch mit dieser Wahl des Gegenstandes bezweckt, ist eine starke Unmittelbarkeit der Darstellung. Das Gemüt des Kindes ist zu viel spontaneren, rein gefühlsmäßig betonten Äußerungen fähig, als im allgemeinen die Haltung eines Erwachsenen. Der Leser wird stärker ergriffen und zu eigener Gedankentätigkeit angeregt als bei der Lektüre von inneren Konflikten, die sich in der Seele von Erwachsenen abspielen.

Ein Vergleich zwischen den beiden Werken «L'Enfant Prophète» von Edmond Fleg und „Silbermann" von Jacques de Lacretelle ist aufschlußreich. Unverkennbar sind Gemeinsamkeiten des inhaltlichen Aufbaues. Zwei starke geistige Strömungen beherrschen einen jeden der beiden Romane, wovon die jüdische in der Gegenüberstellung zur katholisch-gläubigen einerseits und zur kalvinistisch-indifferenteren andererseits nur scheinbar die machtvollere ist. Sie gibt zwar den ständig sich erneuernden Antrieb zur kämpferischen Auseinandersetzung der hier noch im Entwicklungsstadium befindlichen Mentalitäten untereinander, wird aber ebenso hart ergriffen und stark beeinflußt von diesen. Entscheidend bleibt in beiden Fällen die übereinstimmende Überzeugung des jüdischen und des französischen Schriftstellers von der Unmöglichkeit der Angleichung an französisches Wesen eines seiner volksmäßigen Bindung bewußten Juden. Diese Einstellung verdeutlichen sie an ihren beiden Hauptthelden Claude und Silbermann.

---

[39]) Silbermann, S. 187.

Allein, Silbermanns Charakter mit seinem Reichtum an Widersprüchen und mit seinem zeitweiligen Schwanken zwischen dem Wunschtraum der Assimilation und der bitteren Erkenntnis der Notwendigkeit gänzlichen Sichloslösens von der Geisteswelt seines Geburtslandes erfordert ein über diese Erkenntnis hinausgehendes Studium der Ansichten und Absichten von de Lacretelle. Erst nach dem Kennenlernen von «Le Retour de Silbermann» wird es möglich sein, mit der inneren Haltung des Autors zugleich diejenige seines heimkehrenden Silbermann zu erleben.

F. Heimkehrwille.

I. «Chad Gadya» von Israel Zangwill.

Der Angleichungsversuch ist gescheitert. Einige selbstbewußte Juden fanden zu ihrem Volkstum zurück. Die anderen, denen wir uns nun zuwenden, empfinden den seelischen Konflikt als Tragik, weil sie keinen Ausweg kennen aus ihren Zweifeln und Enttäuschungen. Ihre angestrebte und schon verwirklicht geglaubte Assimilation hat das Vertrauen zu dem Kult der Väter so stark erschüttert, daß sie sich im seelischen Zwiespalt wohl seiner noch erinnern, aber nur noch zu rein intellektueller Auseinandersetzung mit ihm fähig sind. Der seelische Kontakt ist gebrochen.

Dies ist die innere Haltung, die Israel Zangwill in «Chad Gadya» einnimmt; sie ist es, die nach der Veröffentlichung dieses epischen Gedichtes in Frankreich die Juden zur Selbstbesinnung und zum Selbstbewußtwerden brachte, und welche die Erneuerung einer jüdischen Literatur auf französischem Boden veranlaßte.

Wenn bei dem Versuch einer Nachgestaltung des Inhaltes von Chad Gadya im folgenden der ursprüngliche englische Text zugrunde gelegt wird und nicht seine französische Übersetzung, welche direkt auf die jüdischen Schriftsteller Frankreichs eingewirkt hat, so geschieht es zur Erreichung einer stärkeren Unmittelbarkeit des Ausdrucks in den Zitaten von Zangwill.

«Chad Gadya.»

Nach Studienjahren in der Fremde kehrt ein der väterlichen Tradition entwachsener junger Jude in den ehrwürdigen Palast nach Venedig zurück, wo die Seinen wohnen. Es ist Ostern, der Familiengottesdienst neigt sich dem Ende zu. Schweigend nimmt der Heimgekehrte am Tische Platz. Vor den symbolischen Gerichten, dem ungesäuerten Brot, dem Kalb und den bitteren Kräutern sitzt auf den vom Ritus vorgeschriebenen Kissen ein alter Herr im Frack, sein Vater, Leiter einer venetianischen Reederei, der gerade im Begriff ist, den chaldäischen Spruch als Segnung zu sprechen: "Chad Gadya! Chad

Gadya! One only kid, one only kid, which my father bought for two zuzim. Chad Gadya! Chad Gadya!" [1])

Chad Gadya! Chad Gadya! Niemals hatte der Heimkehrer über die Bedeutung dieser mit dem Ende der Zeremonie verbundenen Worte nachgedacht — Chad Gadya! Chad Gadya! = ein Zicklein! ein Zicklein! (in übertragener Bedeutung: „alles vorüber! alles vorüber!") [1a]).

Welch ein Ernst, welche gläubige Gewißheit in diesem alten Spruch! Und plötzlich überwältigt ihn der Gegensatz all dieses häuslichen Friedens zu seinem eigenen ruhelosen Herzen mit einer großen Hoffnungslosigkeit. E r würde niemals die alten Riten in einer selbstbegründeten Familie zelebrieren: "... he would pass through existence like a wraith, gazing in at the warm fire-sides with hopeless eyes, and sweeping on — the wandering Jew of the world of soul." [2])

Mit der Anpassungsfähigkeit seines Volkes hatte der junge Jude französische Gedichte mit hellenischer Inspiration verfaßt. Doch eine plötzliche Eingebung lehrt ihn, daß er seinen Gedanken niemals wirklich künstlerische Form verliehen hat. Trotz all der Masken, mit denen er sich zu verhüllen suchte, fühlt er, wie sehr seine Seele jüdisch ist. Sie kann nicht anders als jüdisch sein. Seine Kindheit im Ghetto, eine lange Überlieferung, hatten ihn in Gemütsbewegungen und Impulse eingeengt, wie in die Bänder des jüdisch-traditionellen Gebetsriemens.

Immer wieder kehrt im Laufe der in novellistischer Form geschilderten seelischen Auseinandersetzungen des Heimkehrers die alte volksliedmäßige Weise in jedesmal erweiterter Form zurück. Und jeder neue Zusatz löst eine ganze Reihe neuer Gedanken und Assoziationen in dem Heimkehrer aus. Ein Widerschein von der alten Kindheitsfreude an den Festen glimmt noch in seinem Herzen. "How charming this quaint sequence of Passover and Pentecost, New Year and Tabernacles ... this living in the souls of one's ancestors." [3]) Ein Verlangen faßt ihn, sich wie sein Vater in einen Fransenschal einzuhüllen, zu singen, sich mit ihm in dem leidenschaftlichen Gebetsrhythmus zu wiegen. Weshalb hatten die Juden die Emanzipation gewünscht? Warum hatten sie versucht, der frohen Gefangenschaft des Ghettos zu entrinnen? Ihr Leben war abgeschlossen gewesen, vollkommen in seiner Art. Aber sie sind ein unruhiges Volk, verurteilt, umherzuirren.

Seit dem Beginn des 13. Jahrhunderts hatten die Juden begonnen, sich in Venedig niederzulassen: b e v o r die deutschen Kaufleute, die Levantiner Händler, die im 15. Jahrhundert eingewandert waren, dazu beigetragen hatten, aus dieser Stadt das Handelszentrum Europas zu machen und b e v o r spanische Emigranten als Flüchtlinge vor der In-

---

[1]) Chad Gadya in "The Dreamers of the Ghetto", S. 235.

[1a]) Vgl. Encyclopaedia Judaica, Bd. 5, S. 142 f. und Jüd. Lexikon, Bd. 1, Spalte 1298.

[2]) Chad Gadya, S. 237/38.

[3]) S. 239.

quisition gekommen waren. Dann, nach dem Verfall der Dogenherrlichkeit, war Venedig als traurige Ruine zurückgeblieben. Die Juden lebten verschwenderisch in den Palästen der einstmals stolzen Patrizier: "Well, the Jews had taught the Venetians something after all — that the only abiding wealth is human energy. All other nations had had their flowering time and had faded out. But Israel went on with unabated strength and courage. It was very wonderful." [4])

Welche Energiequellen befähigten doch diese Vorfahren, die Ruhe des Orients mit dem Fieber des Westens zu verbinden. Hat ihre Ausdauer nicht etwas Wunderbares? Wo anders liegt das Geheimnis ihrer Kraft begründet als in der Gottesgewißheit, ihrem unabänderlichen Vertrauen, Gott werde ihnen den Messias senden, um den Tempel wieder aufzurichten und sie an die Spitze der Nationen zu stellen! Und dennoch bedrückt ihn die Zukunft seines Volkes: "He fore-shadowed its despair. He stood for latter-day Israel, the race that always ran to extremes, which, having been first in faith, was also first in scepticism, keenest to pierce to the empty heart of things; like an orphan wind, homeless, wailing about the lost places of the universe." [5])

War das auserwählte Volk ("chosen people") tatsächlich so stark und widerstandsfähig nach den Jahrhunderten der Inzucht, nach so vielen Jahrhunderten der Verfolgung ("so many ages of persecution"), nach der Generation langen Eingewöhnung in fremde Nationalitäten und Sprachkulturen? "It was uncanny this clinging to life, a race should be content to die out. And in him it had perhaps grown thus content." [6])

Die Mysterien der alten Kulturen Indiens und Kleinasiens, "misconceived by the Western races", hatten ihn nicht befriedigen können. "His soul was of the Orient, but his brain was of the Occident." [7]) Er hatte die Geheimnisse des Lebens nicht erforschen können. "Perhaps only by ecstasy could one understand what lay behind the phenomena." [7]) Auch die Wissenschaft, die alles ordne und nichts erkläre, hatte ihm keinen Gewinn gebracht. Oftmals war ihm nur noch der Tod als Hoffnung und Erlösung erschienen. Aber für Augenblicke vermag er doch wieder dem Leben zu vertrauen, in seiner irdischen Existenz festen Halt zu finden. Die Erinnerung an ein venetianisches Volkslied:

«Bellissimo xe el mondo
perchè l'è molto vario.
Nè omo ghe xe profondo
che dir possa el contrario» [8])

---

[4]) Chad Gadya, S. 241.
[5]) S. 244.
[6]) Ebd.
[7]) S. 242.
[8]) S. 246.

und der Gedanke an die menschlichen Energien, die seine Vaterstadt aus dem Sumpf der Lagunen zum großartigen Kulturzentrum gestalteten, lassen ihn von neuem an eine Gottheit glauben. Aber er konnte nicht den Gott seiner Väter anbeten. Sein eigener Gott war fern und zweifelhaft, und nichts, was moderne Wissenschaft ihn gelehrt hatte, hatte sich bis jetzt in seinem Wesen zur sinnvollen Einheit geformt.

"But then Nature was cruel." Er denkt an die von Gewittern zerstörten Weinernten, an die große Armut der Bauern unter dem Joch der Besitzer. Wenn Leiden läutern soll, welche Läuterung gäbe es dann für die geplagten Pferde, für die verhungerten Katzen. Welchen Sinn hat das Wunder der Schöpfung für die kleinen in den Kanal geworfenen Hunde? Nein! der Mensch hat einem nicht moralischen Universum eine Moralität aufgezwungen; indem er alles vermenschlichte, übertrug er in den großen Organismus ohne Gewissen die ethischen Ideale, die alle rein menschlichen Beziehungen beherrschen. Aus diesen Überlegungen schließt er auf die Unmöglichkeit des Bestehens einer gerechten Gottheit. Nichts als ein Vorüberfließen ist alles. Schon immer hatten es die Weisesten gesehen: "The cat which devoured the kid, and the dog which bit the cat, and the staff which smote the dog, and the fire which burnt the staff, and so on endlessly." [9]) Das Moralgesetz ist nicht m e h r wesentliches Geheimnis des Weltalls als Farbe oder Musik. Religion war für den Menschen geschaffen, nicht der Mensch für die Religion. Welchen Nutzen wird der Mensch von aller Arbeit haben, die er auf Erden verrichtet hat?

Gott allein könnte ihm die innere Befriedigung zurückgeben. Er hatte Sehnsucht nach Gott, ohne die Ruhe und Gewißheit eines Spinoza. Er rief einen tatsächlichen, einen lebenden Gott an, einen, der hören und von seiner Existenz Kenntnis nehmen könnte, mehr noch, einen, der durch ein Zeichen zu erkennen gäbe, daß er keine bloße metaphysische Vorstellung sei. Er hatte die Natur geliebt, aber die "earth-passion", die Liebe für alles Irdische, war verblaßt, und die alte Gottessehnsucht war zurückgekommen.

Die religiösen Betrachtungen führen ihn zu staatsphilosophischen. Prophetisch sieht er das Ende aller Völker, deren jedes sich für den Mittelpunkt der Welt halte, ebenso wie den Untergang des Judentums. "For a century or two this modern world would take pleasure in seeing itself reflected in literature and art by its most decadent spirits in vibrating to the pathos and picturesqueness of all the periods of man's mysterious existence on this queer little planet." [10])

Visuelle Eindrücke der mondbeschienenen Lagunenstadt und Vorstellungen vom Leben glücklicherer Menschen spiegeln dem Verzweifelnden nur noch die Möglichkeit eines einzigen Ausweges vor: "Death, death at any cost, death to end this long ghastly creeping about the pur-

[9]) Chad Gadya, S. 244.
[10]) S. 255.

lieus of life." Ein Leben ohne Gott, selbst für einen Augenblick, schien ihm untragbar. "And the Angel of Death came and slew the slaughterer, which had slaughtered the ox, which had drunk the water, which had extinguished the fire, which had burnt the staff, which had smitten the dog, which had bitten the cat, which had devoured the kid, which my father bought for two zuzim. Chad Gadya! Chad Gadya!" [11])

Geräuschlos gleitet er durch die halboffene Tür, steigt die nassen Marmorstufen hinab zum Kanal und läßt sich langsam hineingleiten. Kämpfend taucht er wieder auf, aber er besiegt den instinktiven Willen zum Leben. Beim letzten Untertauchen mischen sich Geheimnisse der Nacht, der Sterne und des Todes mit einem seltsamen Wirbel von Kindheitserinnerungen, vom Glanze des Lebens, zu deren letztem Ausdruck sich die hebräischen Worte im Munde des Ertrinkenden formen: "Hear, O Israel, the Lord our God, the Lord is One." [12])

II. «Le Retour de Silbermann» von Jacques de Lacretelle.

«Chad Gadya joua le rôle d'un cristal jeté dans un liquide sursaturé, et sur certains esprits sensibles, agit à la manière d'un retour, d'une conversion: bouleversement, crise de larmes, et direction de vie soudainement changée.» [13])

Welche Fülle an Literatur dieses epische Gedicht ausgelöst hat, zeigten wir in der Einleitung. Die jüdischen Bestrebungen fanden einen neuen literarischen Ausdruck. An der psychologischen Studie von Israel Zangwill, welche die seelische Zerrissenheit und Lebensunfähigkeit des enttäuschten Heimkehrers verdeutlicht, entzündete sich das volksmäßige Selbstbewußtsein der Juden unter den Schriftstellern Frankreichs. Zangwills dargestellte Lebensverneinung wurde zur fanatischen Lebensbejahung, nachdem die anfängliche «crise de larmes», von der André Spire schreibt, überwunden worden war. So fand sich kein einziger unter den im Rahmen dieser Untersuchung genannten Juden, der das gleiche oder ein ähnliches Thema zu eigener Bearbeitung wählte. Der literarische Vorwurf des lebensverneinenden Juden wurde aus wiedererstarktem Selbstgefühl von jüdischer Seite abgelehnt.

Einem französisch-arischen Schriftsteller blieb es vorbehalten, fast drei Jahrzehnte nach dem Bekanntwerden von «Chad Gadya» dasselbe Motiv aufzugreifen, um es in Fortführung der Charakterzeichnung seines Helden darzustellen.

Während Jacques de Lacretelle im „Silbermann" sich selbst zurückhält und die beiden Freunde als gleichberechtigte Gegenspieler auftreten läßt, greift der Schriftsteller in «Le Retour de Silbermann»

[11]) Chad Gadya, S. 256.
[12]) S. 257.
[13]) Vgl. Einleitung, S. 10.

persönlich in die Handlung ein. Er übernimmt in der Fortsetzung die Rolle des Protestanten und gibt damit offen seine Identität mit dem jungen Ungenannt des Vorspieles, wie der Roman „Silbermann" bezeichnet werden kann, zu erkennen. Erst im «Retour» erfahren wir etwas über das eigentliche Lebensschicksal der Hauptfigur. Inhaltlich ist dieser zweite Teil des Romans für die Stellungnahme des Judentums zu seiner nichtjüdischen Umgebung lehrreicher als der erste, der im Kampf zweier Weltanschauungen nur die Auseinandersetzung zwischen Knaben schildert. Hinsichtlich der Form fällt die novellistisch-ruhigere Darstellung im Gegensatz zur dramatisch-verlebendigten des ersten Teiles auf. Wenn es in der Verarbeitung des neuen Stoffes auch nicht an Bewegung und klarem Aufbau fehlt, so ist doch ein deutliches Vorherrschen des Inhaltlichen spürbar.

Erinnerungen an Jugendereignisse in „Silbermann" durchziehen wie Leitmotive die Schilderung von Silbermanns unstetem Lebenslauf bis zu seinem Abschluß selbst. Häufig mischen sich Betrachtungen des tätig in die Handlung eingreifenden Verfassers in sie hinein; es kann kaum ein Zweifel darüber bestehen, daß der Silbermann-Stoff eigenes Erleben des Erzählers widerspiegelt. De Lacretelle spinnt den Faden des Geschens weiter, indem er die zwanzig Jahre nach dem Abschied erfolgende Wiederbegegnung der beiden vermeintlichen Freunde schildert. Der Autor, der sich bei fortschreitender Handlung dem Leser gegenüber für den einstigen Protestanten ausgibt [14]), glaubt zu Unrecht in dem zufällig auf einer Reise getroffenen Silbermann seinen ehemaligen Klassenkameraden zu erblicken. Es handelt sich vielmehr um einen Vetter des aus Frankreich Ausgewanderten. Das sich entspinnende Gespräch über die Person des nur noch behandelten, aber nicht mehr handelnden Hauptspielers füllt die Hälfte des Buches und leitet über zu einem zweiten, ungefähr gleich langen Dialog mit gleichem Thema zwischen dem Verfasser und der nach mühsamen Erkundigungen ausfindig gemachten Freundin des wahren Silbermann.

Vor der ersten dieser beiden wiedergegebenen Unterredungen über die Person Silbermanns schildert de Lacretelle Szenen aus der Knabenzeit, die ihm den Charakter des jüdischen Schulkameraden in der Erinnerung besonders deutlich werden lassen. Der nunmehr gereifte Mann mit fester begründeter Urteilskraft, als sie dem Ungenannt zu eigen gewesen war, spricht aus dem Erzähler, wenn er rückblickend auf seine Knabenzeit von David sagt: «Tout son caractère offrait ces contrastes; tantôt une noble ambition et un orgueil presque cruel, tantôt une inquiétude, qui tournait en panique, lui faisait perdre jusqu'à sa souplesse et le précipitait droit vers le malheur.» [15])

---

[14]) Vgl. hierzu: Le Retour de Silbermann, S. 17: «Je me demandais quel Silbermann j'allais retrouver après ces vingt années de séparation.»

[15]) Le Retour de Silbermann, S. 14.

Mit der Wiedergabe von Ereignissen, die sich vor zwanzig Jahren abgespielt hatten und die geeignet sind, den angeführten Satz zu erhärten, weil sie in bezug auf Silbermann als einem Vertreter seines Volkes für ganz besonders bezeichnend gelten können, sucht der Verfasser schon an dieser Stelle eine Formulierung des jüdischen Typs an sich zu geben. Doch gesteht es es hier sich selbst noch nicht ein. Beide Erlebnisse seien kurz nacherzählt:

Als beide Knaben einmal gemeinsam die an der Mauer des Schulgebäudes in Nischen aufgestellten Büsten der Großen Frankreichs Montaigne, Descartes und Montesquieu betrachteten, improvisierte David vor jeder einzelnen Figur eine jener geistreich scheinenden Apostrophierungen, womit er seine Umgebung immer in Erstaunen setzte. Plötzlich jedoch, beim Anblick einer leeren Nische, hält er inne, um gleich danach auszurufen: «Et là, Silbermann ..., philosophe, romancier, essayiste, qui, dans toute son oeuvre, a si bien su allier aux méthodes et au génie de la France l'esprit critique et la poésie de sa race.» [16])

Das andere Mal streiften die Schulkameraden durch das Volk der feilschenden Juden, Syrier und Armenier auf der Edelsteinbörse, unter denen einer durch besonders aufgeregtes Gestikulieren, das von nervösem Kopfzucken begleitet war, auffiel. Dieser Mensch, der alle Augenblicke nach seiner den Geldbeutel bergenden Rocktasche griff, veranlaßte Silbermann zu der ironischen Bemerkung: «Hein! ... Il est beau, ce Shylock. Eh bien, je lui ressemble, je le sais ... Si, si, je lui ressemble, c'est le même sang, c'est David Silbermann à cinquante ans, exerçant le métier pour lequel il est vraiment fait.» [17])

Solche Wesenszüge Silbermanns beeindruckten den bei der Trennung von seinem Freunde erst 15jährigen Ungenannt, ohne daß dieser sich schon damals ein endgültiges Werturteil gebildet hätte. Die Wirkung solcher seelischen Auseinandersetzung äußerte sich psychisch in dem Drang zu immerwährendem Forschen nach dem Verbleib Silbermanns. Wohl hatte er sich seiner Eigengesetzlichkeit nicht begeben, als es galt, dem fremdartigen Einfluß auf die eigene Sphäre zu wehren; in den zwanzig Jahren nach jener Trennung jedoch mußte den Erzähler ein Unbefriedigtsein bedrückt haben, ein Verlangen nach Wiederaufnahme der Beziehungen zu dem jüdischen Schulkameraden von einst. Über die in Frankreich zurückgebliebenen Eltern Silbermanns konnte er in Erfahrung bringen, daß der Vater nach großen finanziellen Verwicklungen gestorben sei, und die Mutter, deren Reichtum irgendwie auf jüdische Art gerettet werden konnte, sich mit einem «homme titré», aber wenig «considéré», wieder verheiratet hatte. Über den Verbleib ihres ausgewanderten Sohnes befragt, hatte sie keine Auskunft erteilt und war kurz darauf von einer Krankheit dahingerafft worden. Nun

---

[16]) Le Retour de Silbermann, S. 15.
[17]) S. 17.

bringt dem Erzähler die Begegnung mit einem Silbermann trotz der Enttäuschung, daß es sich hierbei nur um einen Vetter des Bekannten handelt, doch endlich Aufschluß über alle seit langem gestellten Fragen.

«Mais il n'a pas réussi en Amérique» erfahren wir als erstes, denn, «voyez-vous, en Amérique il y a peut-être place pour tous les Juifs de la terre, mais il n'y a pas place pour un seul Juif romantique. Et mon cousin David était terriblement romantique.» [18]) Dieser Zug romantischen Empfindens, den wir in Haltung oder Urteil fast aller behandelten Schriftsteller finden [19]), wird hier von de Lacretelle an dem scharf charakterisierten Beispiel wiederum herausgestellt.

Doch das Wesen Silbermanns vereinigt im Sinne von Bernard Lazare [20]) beide jüdische Geisteshaltungen. So ist es erklärlich, daß Silbermann bei seiner Ankunft in den Vereinigten Staaten zunächst nur den einen Wunsch hatte, in das Juwelengeschäft seines Onkels einzutreten, um sobald wie möglich Geld zu verdienen. Dem Wunsche seiner dortigen Verwandten, nochmals die Schule zu besuchen, begegnet der Geldhungrige nur mit Hochmut: «Tout ce qu'on m'apprendra, je le sais déjà. Ce que je ne sais pas, c'est comment on gagne de l'argent.» [21])

In demselben nervösen Übereifer, mit welchem er die Gymnasialstudien betrieben hatte, um die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken und seine Kameraden zu übertreffen, warf er sich nunmehr auf das Handeln, das Geldmachen, in der Hoffnung, durch eigene Geschicklichkeit baldmöglichst alle amerikanischen Verwandten hinter sich zu lassen, die er im tiefsten Innern wegen ihres Mangels an alter europäischer Bildung und Kultur mißachtete. «Regarde, regarde, je gagne de l'argent maintenant ... Je serai plus fort qu'eux ... Ils vont voir ...» [22]) ruft er seinem Vetter entgegen, der längst erkannt hat, daß für David der kaufmännische Beruf nichts als Mittel der Herrschsucht zur Machtergreifung auf neuem Gebiet bedeutet. Aber der erst 18 Jahre alte David, der bisher als einziger Jude unter den Franzosen leichtes Spiel gehabt hatte, setzte sich jetzt unter seinen eigenen Familienangehörigen in Amerika viel schwerer durch, und aus seiner feindlichen Einstellung besonders gegenüber dem Onkel schien bisweilen eine verzweifelte Sehnsucht nach der alten Heimat zu sprechen. Der anfängliche Tatendurst weicht großer Unlust, die ihn schließlich zu einem anderen, ihm weniger geistlos erscheinenden Tätigkeitsfeld, zur Gründung einer Bibliothek, führt, deren Finanzierung anfänglich der Onkel übernimmt. Durch seine französische Bildung kann er zwei Jahre lang seinen Kunden imponieren, «des hommes de notre race, et pour la plupart des oisifs, de ces rêveurs que mon père disait être toujours prêts à

[18]) Le Retour de Silbermann, S. 26.
[19]) Vgl. hierzu das Kapitel „Gefühlsübersteigerung".
[20]) Vgl. Einleitung, S. 13.
[21]) Le Retour de Silbermann, S. 27.
[22]) S. 29.

donner une idée et à demander de l'argent et qu'il nommait les vendeurs de mots» [23]). Diese reinen Intellektuellen mit negativem Vorzeichen ziehen David völlig in die Interessensphäre ihrer eigenen Literatenprodukte, ihrer Abenteuer und Phantastereien, bis schließlich aus dem „Kaufmann" mit hochfliegenden Absichten ein kleiner, finanziell verkrachter und von seinen Verwandten so gut wie aufgegebener Journalist geworden ist, der unter der handarbeitenden Bevölkerung in Wort und Schrift politische Propaganda treibt; welcher Art, vorenthält uns de Lacretelle, aber eine Betonung in dieser Hinsicht erscheint auch sehr überflüssig. Unter dem Vorwand, Löhne und Lebensbedingungen der jüdischen Arbeiter bessern zu wollen oder die Habgier der "sweaters" zu bekämpfen, spricht er von einem Bündnis mit den Anarchisten. «Et tous ces projets, il les développait devant nous avec le même feu et la même gesticulation violente, nous jetant entre les mains des cartes, des plans, des rapports.» [24])

Bald ertrugen die Angehörigen nicht mehr Davids aufgeregtes, überspanntes Wesen und zogen sich mit seinem hereinbrechenden materiellen Ruin immer mehr von ihrem lästig gewordenen Schmarotzer zurück. Den endgültigen Bruch führte ein Aufwiegelungsversuch der Juwelenarbeiter gegen ihren Brotherrn herbei, als dessen geistiger Urheber Silbermann sich durch eine Unterschrift frei zu erkennen gab. Die Sucht nach „romantischen" Unternehmungen, in deren Verlauf er sich selbst gern als Märtyrer, als einer der «Juifs pauvres», gesehen hätte, wurde ihm zum Verhängnis. Dem Onkel, als dem Familienoberhaupt, mußten alle amerikanischen Verwandten Silbermanns schwören, für immer ihre Beziehungen zu dem lästigen Eindringling abzubrechen. Die von mütterlicher Seite anfangs gespendete Rente schlägt Silbermann aus, als er von der Wiederverheiratung seiner Mutter hört. Nach ihrem Tode jedoch entschließt er sich zur Heimkehr, um Erbansprüche geltend zu machen. So erfolgte nach einem letzten Elendsjahr der Abschub aus der Neuen, von ihm mit phantastischen Hoffnungen vor wenigen Jahren betretenen Welt recht klanglos.

Aus Paris empfingen die Amerikaner noch Nachrichten, aber nicht von David selbst, sondern von einem jungen Mädchen, das eine ernste Erkrankung Silbermanns meldete. Damit war die Verbindung gelöst. Aber die von Davids Vetter aufbewahrte Pariser Anschrift dieses Mädchens gibt dem Verfasser die Möglichkeit, sich über des Freundes endgültiges Schicksal zu unterrichten.

An dieser Stelle beginnt der zweite Abschnitt des Buches, der sein besonderes Gesicht in der Wertung von Silbermanns Wesen durch den Autor erhält.

---

[23]) Le Retour de Silbermann, S. 38.
[24]) S. 41.

Simone Fligsheim [25]), die jetzt seit langem verheiratete Frau, einstige Freundin Silbermanns, erlebt in Gedanken nochmals diesen «caractère orgueilleux et exalté, qui n'inspirait pas confiance», der als einzige menschliche Zuneigung nur die ihre besessen hat. Mit dieser dritten und letzten Beleuchtung des Problems Silbermann erstrebt der Verfasser eine Steigerung, ja sogar eine Dramatisierung seiner Romanhandlung nach dem kühleren, fast gefühlsunbetonten Dialog der beiden Männer im ersten Teile. In der Schilderung einer immer krasser hervortretenden Wurzellosigkeit dieses am Sonderbeispiel Silbermann gezeigten jüdischen Intellekts kommt der Wunsch nach schärferer Präzisierung der dichterischen Stellungnahme zum Ausdruck.

Heftige Anklagen erhebt Simone gegen alle Vettern Silbermanns, die durch weitere Hilfeleistung das Los des Heimgekehrten hätten mildern können. «Dans ma peine je les ai rendus responsables de sa mort. Avec de l'argent, me suis-je dit, on aurait pu le sauver.» [26])

So erfahren wir im folgenden von seinem Tode, der den Dreiundzwanzigjährigen herausriß aus bitteren Erinnerungen an seine Kindheit, die ihm unter dem Aspekt der Kameradschaft mit einem gleichaltrigen nichtjüdischen Mitschüler erschien und der die Beziehung zu ein paar jüdischen Freunden löste, die durch ihr Mitgefühl sein Ende im Elend erleichtern halfen.

In dieser Nachzeichnung einer fallenden Lebenskurve erhalten wir die erwartete Antwort auf den Fragenkomplex der jugendlichen Erlebnisse, die den ersten Band, „Silbermann", ausmachen. Wir haben dargestellt [27]), mit welchem großen schriftstellerischen Talent de Lacretelles Gegenüberstellung beider jugendlicher Typen und damit zugleich zweier entgegengesetzter Weltanschauungen ausgeführt war, wie er es verstanden hatte, beiden Charakteren rein nacherlebensmäßig gerecht zu werden, so daß ein persönliches Schicksal des Dichters als Ausgangspunkt dieser Schilderung angenommen werden durfte. Wir konnten aber eine eigentliche Grundhaltung, eine letzte persönliche Einstellung des Autors zu der Erscheinung des Titelhelden nicht erkennen. Diese Erwartung eines vom Autor selbst gefällten, endgültigen Urteils ist nicht allein völlig berechtigt als Folge und zugleich als Vollendung fein psychologisierender Charakterisierungskunst; weit mehr noch sehen wir darin eine einfache Lösungsvoraussetzung derart sozial bedeutsamer und lebenswichtiger Fragen, wie sie hier einzig und allein zu dem Zweck aufgeworfen werden konnten, um dem Interpreten de Lacretelle Gelegenheit zu eigener grundsätzlicher Meinungsäußerung zu geben.

Bringt er auch keine propagandistisch wirkende Darlegung seiner Ansichten über das Judentum an sich, so sagt er doch zugleich mit dem

---

[25]) Ihr Mädchenname. Sie ist vermutlich Jüdin, obwohl de Lacretelle es nicht besonders hervorhebt.

[26]) Le Retour de Silbermann, S. 65.

[27]) Vgl. oben S. 102—109.

Urteil über die Wesenheit seiner behandelten Hauptfigur im letzten Teile von «Le Retour de Silbermann» vieles aus, was als seine persönliche Einstellung gewertet werden kann. Durch eine geschickte stilistische Formulierung, die dieses Urteil über den Helden schließlich zu dessen Selbstanklagen verwandelt, wird das Plastische des Ausdruckswillens gesteigert. Die Eindringlichkeit der Darstellung erreicht die höchste Stufe, ohne jedoch in Aufdringlichkeit zu verfallen.

Mit der Erbschaftsauseinandersetzung zwischen Silbermann und seinem Schuldner aus der Erbschaft, dem zweiten Mann seiner Mutter, wird die Charakterzeichnung Silbermanns nach der Unterbrechung am Ende des ersten Romanes wieder aufgenommen. Dieser Schuldner, Vicomte de Montclar-Lagrange, ist der Onkel des jungen Montclar, der als einer von Davids Mitschülern den Feldzug gegen ihn geführt hatte. David hatte die Heirat seiner Mutter mit diesem Mann, der nach zwei geschiedenen Ehen moralisch wenig angesehen war, als Beleidigung empfunden. Montclar war es nach dieser dritten Heirat gelungen, infolge von geschäftlichen Machenschaften das Vermögen seiner Frau sich überschreiben zu lassen, so daß David beim Eintreten des Todes seiner Mutter gänzlich enterbt war. Auf einen Prozeß, von dem ihm die Advokaten mit dem Bemerken abrieten, «si vous le faites, il en sortira sali, mais vous le perdrez» [28]), verzichtete er schließlich, weil er sich von seiner „Idee" einen sicheren Erfolg versprach. Diese Idee nun charakterisiert ihren Urheber, besonders in der Ausführung, schlaglichtartig. David geht zu seinem Stiefvater, nicht um ihn anzubetteln, sondern um ihn vom Verzicht auf seine eigenen Rechte zu unterrichten. Mit dieser Einführung macht er sich seinen Gegner gefügig. Als dieser nach der Vorgabe, den finanziellen Zusammenhang nicht genau zu kennen, meint, sich durch lange und lügnerische Erklärungen herauswinden zu können, schwenkt David plötzlich um und schleudert Montclar ins Gesicht, daß er von allem Kenntnis habe. Eine nach der andern deckt er nun die heimlichen und betrügerischen Handlungen auf, die zu seiner Enterbung führten. Immer heftiger werden seine Vorhaltungen, bis er nach Enthüllung sämtlicher Unehrlichkeiten dem vor Furcht zitternden Montclar ruhig und ironisch sagt, er habe nicht die Absicht, ihm den Prozeß zu machen, sondern überlasse ihm das „gestohlene" Geld.

Triumphierend die an seine Freundin gerichteten Worte Silbermanns nach gewonnenem Wortgefecht: «Devant un tribunal je n'aurais pas pu lui lancer tout cela à la figure, c'est mon avocat, qui aurait mené l'affaire, et je n'aurais pas eu la satisfaction de le tenir tête à tête, d'observer sa peur, de l'humilier de mes mains ... Ah! si tu avais vu son expression, quand je lui ai appris que je ne le poursuivrais pas. ... On aurait dit un homme suspendu en l'air qui retombe sur ses pieds. Il a retrouvé aussitôt son langage mondain: ‚Ce sont des affaires

[28]) Le Retour de Silbermann, S. 72.

embrouillées où ma bonne foi a été surprise. J'en pâtis autant que vous. Je vois qu'il y a toujours un malentendu entre nous. Je le déplore vivement.'» [29])

Wenn Silbermann hier auch materiell im Recht ist, so beweist doch die Berechnung des Gegners auf seine Schwächen, die Gerissenheit in der Ausnutzung des rechten Augenblicks, vor allem aber die innere Genugtuung an der Erniedrigung des Gegners seine durchaus allgemein-jüdische Haltung. Allein der persönliche Zug des Verzichts, der hier zuerst überraschen muß, deutet auf den Romantiker Silbermann, wie er schon genannt wurde, der zwar aus allem Vorteile zieht, aber dennoch ihre Auswertung zurückweist, im Doppelgefühl einer hochmütigen Generosität und eines Selbst-Leiden-Wollens, das die Aufmerksamkeit der Umgebung auf den Leidenden hinlenken soll. Wie weit dieser letzte Wesenszug Silbermann aber selbst bewußt wird, geht aus de Lacretelles Charakterisierung nicht hervor.

Noch einmal versucht der Heimkehrer, sich journalistisch zu betätigen. Seine Leidenschaftlichkeit, die er jedem neuen Unternehmen entgegenbringt, läßt ihn nicht vor schwerer körperlicher Nachtarbeit in einer Druckerei zurückschrecken, nur damit alle materielle Arbeit bei der neu zu gründenden Zeitschrift von ihm selbst in all ihren Sparten überwacht werden könne. An einer neuen Idee hatte er sich entzündet: «Il faut réformer l'esprit français, recommencer l'oeuvre des Encyclopédistes. Nous seuls, Juifs français, le pouvons, parce que notre amour n'est pas bêtement empêtré dans la tradition.» [30])

Trotz Vorsprache bei vermögenden Juden Frankreichs gelingt es ihm jedoch nicht, die Revue über mehr als vier oder fünf Nummern hinaus erscheinen zu lassen. Den gänzlichen Zusammenbruch des Unternehmens führten aber Silbermanns empfindsamer, wechselnder Charakter sowie seine schlechte Gesundheit herbei. Von diesem Augenblick weicht Simone Fligsheim nicht mehr von ihm. Die zusammengelegten kärglichen Einkünfte, ein wenig vermehrt durch Beihilfen des jungen jüdischen Pianisten Herfitz, reichen nur zum Notwendigsten. Diese materielle äußere Not aber macht David erst zu der Figur eines ganz besonderen Judentyps, den nur Jacques de Lacretelle unter allen modernen Judenschriftstellern Frankreichs in seinem „Silbermann" gezeichnet hat.

Auf wenigen Seiten stellt der Autor hier das Charakterbild seiner Hauptfigur dem Leser vor Augen, das in seiner Eindeutigkeit als Antwort auf alle angeschnittenen oder nur geahnten Probleme aufzufassen ist.

Gealtert, zynisch, an sich, seinem Schicksal und seiner Umwelt verzweifelnd: so ersteht vor uns der Silbermann der letzten Lebensperiode.

---

[29]) Le Retour de Silbermann, S. 76.
[30]) S. 80.

Wir sehen ihn, den von Krankheit Geschwächten, vor Notre Dame sitzen, seiner Begleiterin Simone mit dem Stock die Skulpturen weisend, um kunstgeschichtliche Erläuterungen abzugeben. Er erhebt die Stimme, sobald er Zuhörer in der Nähe weiß, deren stiller Bewunderung schließlich eine fromme Schwester mit folgenden Worten Ausdruck verleiht: «Ah! Monsieur, comme vous parlez bien des maisons du Bon Dieu! Comment savez-vous tout cela?» — «Comment je sais tout cela, ma soeur? C'est que je suis le diable.» Sein Lachen über diese eigene zynische Äußerung erstirbt in einem Husten- und Erstickungsanfall, aus dem er röchelnd nur die Worte hervorstoßen kann: «Ma vie est finie ... Il n'y a plus rien, ni là, ni là ...» [31])

In diese letzte Zeit fällt auch die Wiederaufnahme des Versuchs zu literarischer Arbeit, der hauptsächlich auf die Bemühungen von Simone zurückzuführen ist, den Freund zu zerstreuen. Keine kritischen oder polemischen Studien mehr, wie er sie in der amerikanischen Revue veröffentlicht hatte, sondern Motive aus Kunst und Literatur sollten es sein. Silbermann entschließt sich für eine Reihe von Schilderungen über amerikanische Verhältnisse. Wegen seines zunehmenden Augenleidens muß er diktieren, und als er sich die ersten Seiten vorlesen läßt, ruft er unwillig aus: «Ce n'est pas du français, ça c'est du juif, esprit et style» [32]), und er gibt das Unternehmen auf.

Zur sinngemäßen Ergänzung dieses für die Erkenntnis der Gesamtpersönlichkeit Silbermanns wichtigen Zuges muß hier eine im Laufe der Handlung früher ausgesprochene persönliche Meinung de Lacretelles angeführt werden. Er berichtet da, er habe die Neugier besessen, sich einige Nummern von Silbermanns amerikanischer Zeitschrift zu verschaffen. In seiner Beurteilung der Schreibweise äußert er im wesentlichen schon an dieser Stelle eine Ansicht, die er später, wie oben angeführt, seinen Helden über sich selbst aussprechen läßt. Daß es sich um eine Artikelreihe Silbermanns über «L'Affaire Dreyfus et l'évolution de notre pays» handelt, ist nicht das Wichtigste und Erwähnenswerteste, obwohl diese Wahl eine für Silbermann typische propagandistisch-projüdische Einstellung erkennen läßt. Inhaltlich findet de Lacretelle in ihr «des parallèles nécessairement forcés, des exemples extrêmes» [33]). In einzelnen Argumenten könne er leicht die Erinnerung an die Verfolgungen der Gymnasialzeit herauslesen, deren Gegenstand Silbermann war. Aber in bezug auf den Stil der Abhandlung, worauf es uns in diesem Zusammenhang allein ankommt, schildert de Lacretelle seine eigene Enttäuschung mit folgenden Sätzen: «Alors que Silbermann nous avait tant de fois émerveillé, dans ses compositions scolaires, par une langue souple, adroite, imitée des meilleurs maîtres, il s'était exprimé là par

---

[31]) Le Retour de Silbermann, S. 98.
[32]) S. 99.
[33]) S. 82.

des phrases longues et lourdes, chargées de métaphores désordonnées. Je me pris à penser que sa manière d'autrefois n'était peut-être qu'un habile pastiche et que son âme véritable s'était livrée dans cet écrit gonflé d'imprécations et de visions prophétiques.» [34])

Diese an zwei Stellen ausgedrückte Überzeugung des Verfassers ist insofern von besonderem Wert, als de Lacretelle hiermit beweist, wie wenig tief die Assimilation bei Silbermann gedrungen war. Die Sprache als Spiegel menschlichen Denkens verrät am eindeutigsten eine innere Haltung. Indem de Lacretelle diese Erkenntnis verwertet, beweist er eine skeptische Einstellung zur Frage der jüdischen Assimilation an den französischen Sprachgeist.

Um die Ganzheit seines nacherlebten Judentyps unmißverständlich und unangreifbar herauszustellen, bedient sich der Verfasser eines ehemaligen Mitschülers von David, François Leboucher mit Namen, der als Verfasser eines weiter nicht genannten Buches von neuem in Silbermanns Gesichtskreis tritt. Die erste Auslösung dieser Nachricht in dem Juden sind Spott und Ironie über den Nichtkönner von damals, diesen «crétin», der nur einen «accessit en récitation» für sich buchen konnte, während er, Silbermann, in allen Fächern erste Preise erhielt! Dieser Leboucher tat ja sein Bestes, dieser Eifrige, dieser große Kopf mit den eselsähnlich geschorenen Haaren!

Doch — plötzlich erstirbt jeder Hohn, Bitterkeit tritt an seine Stelle: «Aujourd'hui c'est lui qui a écrit ce beau livre, et moi, voilà où j'en suis», bis sie endlich von Verzweiflung abgelöst wird: «Eh bien, je vais t'expliquer», so ruft er Simone zu, «C'est que moi j e n' a i é t é q u' u n d e c e s p e t i t s r a b b i n s p r é c o c e s [35]) qui, à dix ans, connaissent la Thora par coeur et sont capables de la copier tout entière ou de discuter des heures sur un mot. Voilà pourquoi j'ai été quatre fois premier. Mais quand il s'est agi de c r é e r q u e l q u e c h o s e [35]) d'écrire un livre, rien, rien ... c'est le chrétien qui l'a fait.» [36]) Und nichts kann ihn besänftigen als einzig die Erinnerung an seine frühere Überlegenheit diesem Rivalen gegenüber.

Kein jüdischer Schriftsteller hätte es unternommen, durch Aufzeigen einer der typischst jüdischen Eigenschaften an seiner Hauptfigur, der Unfähigkeit nämlich zu geistiger schöpferischer Leistung, seine eigene Schwäche zu entblößen. De Lacretelle betont gerade diesen Zug mit aller Entschiedenheit.

Schneller geht es nun mit Silbermann bergab. Die körperlichen lassen auch die geistigen Krisen immer ernster werden. Wir erleben in diesen letzten Seiten trotz aller Knappheit des Ausdrucks eine durchaus glaubwürdige psychopathische Darstellung. «Le petit rabbi a eu tort

---

[34]) Le Retour de Silbermann, S. 84.
[35]) Im Original keine Sperrung.
[36]) Le Retour de Silbermann, S. 104.

d'écouter les histoires des chrétiens ... il a eu tort de lever les yeux sur les églises ... Il aurait dû rester avec les siens ... car les goïm l'ont empoisonné» [37]), murmelt der Enttäuschte vor sich hin. Seine Anteilnahme für die Umwelt schwindet, nicht einmal Bestrebungen wie der zionistischen, die ein jüdischer Student mit Feuereifer unterstützen möchte, schenkt er mehr sein Verständnis. Seine Resignation drückt die Unfähigkeit aus, wachsende, vorwärtsdrängende Bewegungen zu erfassen. Mit dem Rest seines jüdischen Debattiervermögens greift er bisweilen voll Zynismus die vermeintlichen Schwächen seiner Umwelt an. Bis eines Tages die letzte Wandlung erfolgt: klar übersieht er das Elend seines seelischen Zustandes und bekennt Simone: «Je n'ai jamais eu vraiment d'admiration pour les Juifs, je n'ai jamais eu foi en leur avenir.» [37a]) Seit seinem ersten Nachdenken über Wesen und Schönheit der Dinge zog es ihn fort aus der jüdischen Umwelt. Nur e i n Ideal beseelte den Knaben von damals: das Jüdische aufzugeben und sich den Anderen anzugleichen. Alles, was er über sich und die Christen sagte, entsprang allein dem Bedürfnis, sich mit seinen angeborenen Waffen zu verteidigen. Er selbst aber hatte kein Vertrauen zu seinem Vorgehen und Handeln. «Et on m'aurait offert de changer de sang que j'aurais accepté avec joie.» [37a]) Später, in Amerika, als er einen neuen Weg einzuschlagen versuchte, war es zu spät. «Je ne pensais qu'à tout ce que j'avais appris et aimé en France, et cela se dressait entre moi et ma vie de Juif.» Ohne wahre Überzeugung tat er alles, in steter, unausgesprochener Selbstkritik. Ja, den eigenen jüdischen Landsleuten gegenüber war er voll Skepsis und Mißachtung. «... je méprisais mes auditeurs, je ne voyais que leur ignorance, leur crédulité, leurs tares physiques. Et je ne pouvais m'empêcher de ricaner intérieurement à la pensée que je disais à ces têtes de moutons: ‚Vous qui êtes de la race élue.'» [38])

Der selbstquälerische Zug eines Verzichtenwollens kehrt zurück: Seine ausdauernde Pflegerin Simone in die Arme des Pianisten und Freundes Herfitz zu treiben, ihres Helfers über manche materielle Sorgen hinweg, gibt ihm das ersehnte Gefühl schmerzlicher Befriedigung, das eine letzte Krise einleitet. Noch einmal kehrt er zurück in den geistigen Bereich seiner Ideologien und Vorspiegelungen, den Rezitationen aus dichterischen Werken seiner Schulzeit. In dieser Anstrengung erschöpft der geschwächte Körper seine letzte Kraft. — An die Betrachtung eines Bildes Silbermanns aus seiner letzten Lebenszeit knüpft der Verfasser am Ende seiner Erzählung noch den folgenden Gedanken an: «Et comme je considérais cette figure d'un type si étrange, je me pris à songer que les diables qui avaient quitté le cerveau de Silbermann à la minute suprême étaient nos princesses raciniennes et tout un cortège de héros légendaires vêtus à la française.» [39])

[37]) Le Retour de Silbermann, S. 109.
[37a]) Le Retour de Silbermann, in: Editions du Capitole, Paris, 1929, S. 164.
[38]) Le Retour de Silbermann, S. 113.
[39]) S. 127.

Fragten wir im Laufe der Darstellung wiederholt nach des Verfassers persönlicher Stellungnahme und Absicht, so eröffnet uns sein abschließendes Urteil einen klaren Rückblick auf die Gesamtheit des dichterischen Aufbaues. Die Charakterisierung der Erscheinung Silbermanns ist, für sich allein betrachtet, hierbei nur ein Teil der Gesamterkenntnis. Als Gegenstand von de Lacretelles Auseinandersetzung mit dem Stoff aber muß sie für den Betrachter Ausgangspunkt seines Urteilens über das Gesamtwerk bleiben.

Bedienen wir uns zunächst einer kurz gefaßten Betrachtung von französischer Seite über «Le Retour de Silbermann» und geben Jean E. Ehrhards Meinung über de Lacretelles Romanfigur wieder[40]). Es heißt da: «Silbermann est un de ces Juifs français épris de la culture française, désirant de l'assimiler complètement, avec l'espoir que le génie juif pourra en tirer des chefs-d'oeuvres. On apprend, dans Le Retour de Silbermann (1930) que Silbermann est revenu pour mourir misérable à l'âge de vingt-trois ans consumé par sa fièvre d'agir, par ses jeux idéologiques; il n'a pu soutenir longtemps l'allure de l'enfant prodige; tôt, il s'est senti impuissant, incapable d'un effort discipliné et créateur. Les mêmes qualités, qui faisaient briller l'enfant du premier rang de la classe, ont rendu l'homme stérile.»

Solch bloße Inhaltsangabe enthüllt nicht die eigentliche Tragik, welche de Lacretelle gerade in seinem «Retour de Silbermann» an einem Judentyp, und nur an einem solchen, entwickeln will, denn als entscheidend für den verhängnisvollen Bruch Silbermanns mit seiner nichtjüdischen Umwelt werden vom Verfasser letzten Endes nicht die jüdischen Züge ihres Trägers angesehen, die wir uns bemüht haben kenntlich zu machen. Die eigentliche Tragik ist vielmehr begründet im Sich-selbst-bewußt-werden Silbermanns seiner eigenen körperlichen Schwäche und geistigen Unproduktivität. Seine Erkenntnis wird bedingt durch einen Verstand, der das französische und jüdische Element in dem eigenen Geiste schärfstens voneinander zu trennen vermag. Mit Recht könnte man fragen, ob sich hier de Lacretelle nicht einer Überspitzung und Überfeinerung der dem Silbermann zuerkannten Selbsterkenntnis schuldig macht. Aus diesem nur als Typus zu verstehenden Charakter spricht jedoch das Urteil des über der Romanhandlung stehenden Verfassers[41]). Denn die Form des Aufbaues, welche den Anschein erwecken soll, daß alle gefällten Urteile nichts als Selbsturteile und Selbstanklagen der Hauptfigur seien, erweist sich bei näherer Untersuchung als konstruiert, weil geboren aus persönlichem Darstel-

---

[40]) Jean E. Ehrhard: Le roman français depuis Marcel Proust, Paris o. J., S. 184.

[41]) Was wir gelegentlich der Erwähnung von «La Rose de Sâron» der Brüder Tharaud sagten, gilt im wesentlichen auch für «Le Retour de Silbermann». Die eigene Betrachtung der Hauptfigur von einem erhöhten Standort aus stimmt den Leser zweifelnd über die Echtheit der gefällten Selbsturteile.

lungs- und Anschauungsbedürfnis des Verfassers. So gilt es für den Leser, allein die Erscheinung Silbermanns in ihrer Wesenheit zu erfassen, damit er an ihr die Haltung eines de Lacretelle verstehen lernt, denn ein anderes entscheidendes Urteil über die Juden — d. h. über seinen an einem Sonderbeispiel dargestellten Judentypus — hat dieser französisch-arische Verfasser nicht gegeben. Im Unterschied zu Jérôme und Jean Tharaud, die je nach dem widerspiegelnden oder beurteilenden Charakter ihrer Arbeiten über das Judentum sich der persönlichen Meinungsäußerung enthalten oder sehr entschiedene Ansichten vertreten, stellt de Lacretelle an einem einzigen Menschen alle ihm, dem Autor, typisch erscheinenden Wesensmerkmale des Juden heraus: die reale Seite und die idealistisch-schwärmerische, den Hang zu gefühlsmäßiger Angleichungsbestrebung ebenso wie die verstandesmäßig bedingte Abkehr vom Glauben an den Trugschluß der Assimilation.

Doch wodurch sich die Stellungnahme von de Lacretelle seinem Judentypus gegenüber in «Retour de Silbermann» unterscheidet von derjenigen in „Silbermann", ist die über eine Erkenntnis von der Unmöglichkeit einer jüdischen Angleichung an französisches Wesen hinausreichende Überzeugung von einem folgerichtig notwendigen Zusammenbruch aller Ideologien Silbermanns sowie der Person ihres Trägers selbst. Der Knabe Silbermann glaubte an einen Ausweg aus dem gescheiterten Assimilationsversuch und aus seiner zwiespältigen seelischen Veranlagung. Der Heimkehrer Silbermann erhofft nichts mehr. Sein Zynismus, seine Bitterkeit und Verzweiflung lassen ihn als den Verwandten des Heimkehrers eines Israel Zangwill erkennen.

Die schriftstellerisch zurückhaltende Art, mit der de Lacretelle das Wesen des gescheiterten Assimilationsjuden so eindrucksvoll und überzeugend schildert, läßt ihn als den bedeutendsten Vertreter derjenigen französischen Schriftsteller von heute erscheinen, die sich mit dem Judenproblem überhaupt befassen. Daran ändert die Tatsache nichts, daß er nur mit zwei inhaltlich zusammenhängenden jüdischen Romanstudien, die als Ganzes angesehen werden können, hervorgetreten ist.

Was wir bei den Brüdern Jérôme und Jean Tharaud als wertvoll erkannten, ihre scharfe Beobachtung des jüdischen Wesens in seiner Vielgestaltigkeit, trifft auch für de Lacretelle zu, der, über eine bloße Beschreibung des jüdischen Erscheinungsbildes hinausgehend, sich tief in die schicksalhaft gebundene Eigenart seiner Hauptfigur hineinlebt.

G. Zionismus.

I. «L'An Prochain à Jérusalem» von Jérôme und Jean Tharaud.

An mehreren Stellen ihres «L'an prochain à Jérusalem» greifen die Brüder Tharaud auf ihre Erlebnisse in Polen zurück und geben damit sowohl eine Begründung für ihr Interesse an der zionistischen Be-

wegung als auch eine Erklärung des Charakters dieser Bewegung überhaupt. Während ihres Studienaufenthaltes in dem kleinen Bels, dem galizischen Ghetto, nahmen die Verfasser an einem jener seltsamen Festgelage teil, die jeden Sabbat alle Juden in der Synagoge um einen wundertätigen Rabbiner versammeln. Da ereignete es sich, daß sie von einem der jüdischen Gäste des Zadik um eine Unterredung gebeten wurden. Mag dieses Gespräch auch nur eine dichterische Erfindung darstellen, seine Enthüllungen bringen jedenfalls für den Kenner der Traditionsromane der Tharaud zunächst eine starke Befremdung. Nachdem der auftretende Jude einleitend von seinen tagelangen Beobachtungen der Verfasser gesprochen hat, sagt er gerade heraus: «Vous venez de passer une semaine parmi des hyprocrites et des fous.» [1]) Diese Bemerkung und alle folgenden Ansichten des Sprechers wirken grotesk und unglaubhaft im Vergleich zu den geschilderten Anschauungen seiner jüdischen Landsleute, wenngleich sie auf einen natürlichen Scharfblick schließen lassen:

Der Wunderrabbi, um den sich das ganze Leben dreht, sei ein abscheulicher Schwachkopf («un exécrable bonhomme») [1]), der sich von der allgemeinen Armut nähre, was aber niemand störe. Weit davon entfernt, ein Weiser zu sein, stelle er nichts dar, als einen großen Unwissenden und Nichtskönner, der weder das Gesetz, noch den Talmud oder die Kabbala wirklich beherrscht. Aber die einen glauben an seine „Wunder", die anderen geben vor, von ihnen überzeugt zu sein. Und so fährt denn dieser Unzufriedene fort: «on vit ici de sottise et de mensonge. J'en rougis pour les Juifs! Tout ce que vous avez vu, Monsieur, a bien dû vous dégoûter ...» [2]).

Seinem eigenen Erstaunen und seiner Enttäuschung über diese Äußerungen gibt das Brüderpaar Tharaud deutlichen Ausdruck, indem es ausruft: «Ce fâcheux, allait-il me gâter tout cela?», und die direkte Frage schließt sich folgerichtig an: «Si je vous comprends bien, vous ne vous plaisez guère à Bels. Mais où vous plairiez-vous davantage?» [3]) Da hörten die Verfasser zum ersten Male in dieser verlorenen Judengemeinde den Namen des Dr. Herzl aussprechen, für den dieser arme Judenbursche augenscheinlich dieselbe Bewunderung hatte, wie seine jüdische Umgebung für den Wunderrabbi. Der Tharaud Urteil über diesen Außenseiter läßt wiederum ihren persönlichen fein ironisierenden Zug erkennen. Sie sagen: «Avec la promptitude de sa race à tenir pour réalisée une idée qui traverse l'air, il se voyait déjà sur la terre des ancêtres en train de rebâtir l'ancien Royaume de David.» [4])

---

[1]) L'An prochain à Jérusalem, S. 99; vgl. auch vorn S. 33.
[2]) S. 100.
[3]) Ebd.
[4]) L'An prochain à Jérusalem, S. 101.

In der Einbildung eines osteuropäischen Juden lebt eine ausgesprochene Liebe für Zion. Niemals hat das Herz des zerstreuten Volkes aufgehört, sich nach der heiligen Stadt Davids zu sehnen:

«L'An Prochain à Jérusalem!»

Das ist der alte Hoffnungsruf, den Israel alle Jahre seit der Zerstörung des Tempels am Osterabend wiederholt, überall dort, «où le sort l'a jeté ... mais dans les ghettos de Russie, de Pologne ou de Roumanie, que de sincérité, de force étonnante d'espoir!» [5]) Immerwährend sind die Gebete ausgerichtet auf die Wiedergewinnung Zions. «Sois loué Eternel, qui rebâtiras Jérusalem!» [6]) Und wie oft, so sagen die Verfasser, sei ihnen in den weltabgeschiedenen Gemeinden der Hergang des Wunderbaren geschildert worden. «Le Messie apparaîtra monté sur une ânesse blanche. Comme autrefois, la Mer Rouge, les fleuves s'ouvriront jusque dans leurs profondeurs devant le peuple d'Israël.» [7]) In anderem Zusammenhang erwähnen die Tharaud, daß Herzl, der Begründer des Zionismus, sich niemals darüber klar geworden sei, daß die von ihm bei den intellektuellen Ghettojuden hervorgerufene Begeisterung gar nicht seiner Person galt, nicht einmal seinen Ideen, sondern einzig diesem leidenschaftlichen Schwung («cet élan passionné») [8]), der Israel immer beseelt, sobald man zu ihm von Zion redet. Für die polnischen, rumänischen und russischen Juden war Jerusalem nicht nur ein leerer Begriff, Symbol irgendeines irgendwo gelegenen Staates, sondern lebensnahe Wirklichkeit, Ziel eines stets vorhandenen, dringenden Herzenswunsches.

Eine Betrachtung über die Persönlichkeit des Begründers des Zionismus, Dr. Theodor Herzl, gibt den Tharaud Gelegenheit, einen kurzen Rückblick auf die politische Entwicklung des Judentums in der Neuzeit zu werfen. Sie schildern den in Budapest geborenen Juden Herzl zunächst als einen seiner jüdischen Traditionen entwachsenen Pariser Schriftleiter. «Or, un jour il découvrit tout à coup qu'il était profondément Juif. L'affaire Dreyfus lui révélait cette vieille chose oubliée qu'un Juif, si détaché qu'il soit des habitudes ancestrales, demeure toujours, au milieu des nations où son destin l'oblige à vivre, quelqu'un de différent, de bizarre, de suspect, contre lequel de vieilles haines sont toujours prêtes à s'éveiller.» [9]) [10])

---

[5]) L'An prochain à Jérusalem, S. 54.
[6]) S. 55.
[7]) S. 56.
[8]) S. 107.
[9]) S. 88/89.
[10]) Vgl. dazu Walter Frank: Nationalismus und Demokratie im Frankreich der 3. Republik. 1871—1918, S. 375: „Maurice Barrès schrieb: ‚Als er (Dreyfus) auf uns zukam, das Käppi in die Stirne gerutscht, das Lorgnon auf der seine Rasse kennzeichnenden Nase, das Auge trocken und voll Haß, das ganze Gesicht hart und trotzig, da schrie er, was sag ich?, da befahl er mit einer unausstehlichen Stimme: Sie werden ganz Frankreich sagen, daß ich unschuldig bin!'

Weder sich zurückziehen noch Widerstand zu leisten, schien ihm angebracht. Die jahrhundertelange Erfahrung zeigte ihm die Erfolglosigkeit des einen wie des anderen Weges: «Il y avait une question juive, et pas un des procédés employés depuis deux mille ans n'avait réussi à la résoudre.» [11]) Ausnahmegesetze und Gewalt hätten nur zu einer Absonderung Israels und zu einem ständigen Sichgleichbleiben dieses Volkes geführt. Und durch einen unglücklichen Umstand habe der Geist der Duldsamkeit und der Emanzipation ein dem erwarteten entgegengesetztes Ergebnis gezeitigt.

«Partout où on laissait les Juifs exercer librement leurs talents naturels, une réussite trop fréquente excitait les jalousies et venait exaspérer les rancunes qu'on avait cru éteindre par des mesures libérales ... Puisque les Juifs étaient, au milieu des autres peuples, une sorte de corps étranger qui troublait les vies nationales; ... le mieux était de renoncer pour toujours à h'humiliante hospitalité des nations, de les délivrer d'une présence qui leur était importune, et de chercher quelque part, en Palestine ou ailleurs, une terre où le peuple dispersé retrouverait enfin la paix, la dignité, l'équilibre, une patrie où il pourrait mener une vie naturelle, comme tous les peuples du monde.» [12]) Und in einem Begeisterungsanlauf, den die Verfasser bei einem Vaudevillisten erstaunlich finden — «mais la passion et l'ironie habitent ensemble le coeur juif» [13]) —, schrieb Herzl eine Broschüre von etwa hundert Seiten, betitelt „Der Judenstaat", in der er darlegte, wie er sich die Massenauswanderung seiner Glaubensgenossen vorstellte.

Aus den von den Tharaud knapp zusammengefaßten Gedanken Herzls, die sie mit ihren eigenen Überlegungen unauffällig mischen, sei nur eine treffende, von den Verfassern stammende Formulierung herausgegriffen, die Bezug nimmt auf die jüdischen Besitzlosen, die als erste zur neuen Heimat aufbrechen sollten, um für die Nachfolgenden dort die ersten Häuser zu errichten und Straßen anzulegen. «Excellent matérial humain, tous ces pauvres d'Israël, car pour toute grande entreprise il faut un fond de désespoir.» [14])

Herzl gestaltete zu einem positiven Programm, was lange Zeit bloßer Wunsch einer gefühlvollen Träumerei und Hoffnung gewesen war. «Du retour dans la patrie il faisait une question vivante.» [15])

— Aus den Reihen der Journalisten von den Gittern her, wo die Masse stand, antwortete es ihm: ‚Judas! Judas! Saujude! Zum Tod!' — ‚Sie machen einen Märtyrer aus mir!' schrie Alfred Dreyfus.

Unter den Journalisten stand auch Theodor Herzl. In dieser Stunde wurde der Gedanke des Zionismus geboren."

[11]) L'An prochain à Jérusalem, S. 89.
[12]) S. 90/91.
[13]) S. 92.
[14]) S. 93.
[15]) S. 97.

Die technischen Schwierigkeiten, die der Erfüllung dieses Wunsches entgegenstanden, sind hinreichend bekannt. Das unter türkischer Herrschaft stehende Palästina sollte für die Zwecke der zionistischen Bewegung als eine Heimstätte für jüdische Einwanderer nicht abgetreten werden. Hingegen ließ die britische Regierung wissen, daß sie einen jüdischen Zuzug nach Uganda in Ostafrika nicht hindern werde. Herzl schien dieser Gedanke einer vorläufigen Lösung zu entsprechen, einem Vorstadium, in dem das auserwählte Volk sich mit dem Landleben vertraut machen könnte. Aber er hatte die Juden falsch eingeschätzt. Er stieß auf Abwehr und Verleumdung. Er verrate Jerusalem; an Stelle eines Königreiches des Lichts wolle er seinen Landsleuten ein Nachtasyl in einem nebelverhangenen Lande anbieten, — das alles wurde ihm vorgeworfen. «Ah! ce juif désenjuivé autant qu'un juif peut l'être, dut passer de terribles heures au milieu de ses coreligionnaires formés par le ghetto.» [16]) Herzl mußte diesem Wüten schließlich nachgeben, worin er endlich die Kraft erkannte, die seine Ideen getragen hatte. Die Engländer in Uganda setzten der Einwanderung von Juden den denkbar stärksten Widerstand entgegen, so daß die britische Regierung ihr Anerbieten zurückzog, das allen Teilen mißfallen hatte. Herzl starb über diesem Entscheid, der für ihn nur einen Mißerfolg bedeuten konnte.

Es kommt im Rahmen dieser Arbeit nicht darauf an, die Geschichte des Zionismus wiederzugeben. Bestimmend ist nur, in der leicht poetisierenden Darstellung der Tharaud und danach in den Ausführungen Flegs die Haltung Israels zu erkennen, die es zur Frage des Zionismus einnimmt: die volksmäßig religiöse Bedingtheit und den neuen, aus der ewigen Hoffnung Israels entspringenden Impuls, ins Gelobte Land zurückzukehren.

Die Tharaud haben in ihrem «L'An prochain à Jérusalem» eine eingehende Schilderung aller Kämpfe um die Idee des Zionismus mit ihrer teilweisen Verwirklichung gegeben. Dieselben Verfasser, die das Judentum in seiner traditionsgebundenen Vergangenheit, mit all seinen bis auf den heutigen Tag fortdauernden Überlieferungen, sowie in seinem revolutionären Bestreben darstellten, versenken sich hier in die vagen Zukunftsträume und -hoffnungen des jüdischen Volkes. Nach dem Rückblick die Ausschau.

In demselben Maße, wie sie die Entstehung des Zionismus eingehend darstellen, interessieren sich die Tharaud für die Verwirklichung dieser Ideen. In einem zusammenhängenden Bericht handeln sie von den Ergebnissen ihrer Beobachtungen in Palästina, wobei sie mit der Schilderung der Arbeitskolonnen auf den Straßen beginnen. Sie geben einen Eindruck von der Härte der Arbeit dieser Menschen, denen ein abendlicher Vortrag oder eine politische Diskussion ersehnte Abwechslung bedeutet. «Mais ils m'ont donné l'impression de malheureux qui sont à

[16]) L'An prochain à Jérusalem, S. 108.

plaindre, car on les sent pour la plupart mal adaptés à leur besogne.»[17]) Alle geben vor, in ihrer Heimat Student gewesen zu sein, niemand wolle sich zu einem früher ausgeübten handwerklichen Berufe bekennen, und doch stehe eine Art von Roheit in ihren Gesichtern, «tous ils sont évidemment pénétrés de cette idée redoutable que les dons intellectuels sont supérieurs à tous les autres, et qu'ils font quelque chose d'admirable en se livrant aux travaux des champs» [18]). Dieser intellektuelle Fanatismus, der anderswo den Erfolg Israels ausmacht, habe hier etwas Enttäuschendes, in diesem Lande, das vor allem Muskelkräfte erfordert. An mehreren Beispielen geben die Verfasser ihrer Mißbilligung dieser Einstellung deutlich Ausdruck. Alle Kolonisten hätten die gleichen trüben und gezerrten Mienen. Weder bei Männern noch Frauen sahen sie jemals ein Lächeln. Einzig das Vertrauen zu den parteimäßig aufgezogenen sozialistischen Verwaltungsarten überdecke die elende Wirklichkeit. «Qu'ils soient organisés à la mode communiste, socialiste, coopérative ou familiale, ils ne subsistent tous que grâce au secours de dehors.» [19]) Ebenso wie die alten Juden von der Klagemauer, lebten sie von den Almosen des gesamten jüdischen Volkes: «Pas une seule de ces colonies ne se suffit à elle-même. Chacun de ces haloutzim est un luxe d'Israël.» [20])

Weit sei man entfernt von der Verwirklichung des Herzlschen Planes, daß alle Juden der Welt nach Verkauf ihrer unbeweglichen Habe nach Palästina ziehen sollten, um dort den Gegenwert im Besitze eines eigenen Grund und Bodens zu finden. Kein einziger von den Wohlhabenden unter ihnen sei gekommen. «Il n'est guère venu que des gens qui n'avaient rien à perdre, des Russes, des Polonais, des Roumains.» [21]) Aber gerade die russischen Juden, die vor dem Weltkriege unter Pogromen zu leiden hatten, seien ausgeblieben. «Mais depuis, que de changements! Ils possèdent aujourd'hui là-bas les droits de tout le monde, et même ils ont le bonheur inespéré d'avoir sous la main, à domicile, cette chose à laquelle ils sont si bien adaptés: une révolution, et une révolution qui se fait par eux et pour eux.» [22])

Es ist hervorzuheben, daß diese Erkenntnis der Tharaud aus dem Jahre 1924 stammt, aus einer Zeit, wo wenige Stimmen Frankreichs und Deutschlands den Mut besaßen, diese Tatsache offen zu verkünden. In Deutschland haben sich seither die Verhältnisse grundlegend gewandelt, in Frankreich dagegen, wie wir auch im Vorwort bemerkten, unter den sich gleichbleibenden Tendenzen ständig zugespitzt.

---

[17]) L'An prochain à Jérusalem, S. 161.
[18]) S. 162.
[19]) S. 163.
[20]) S. 164.
[21]) S. 165.
[22]) Ebd.

«Et l'argent, non plus, n'est pas venu, comme on l'avait espéré. Des quêteurs parcourent le monde pour réveiller en Israël l'enthousiasme et la générosité. Mais Israël est un peuple décevant. Il est ardent et sceptique, il est richte et il est pauvre, charitable mais pas foncièrement généreux.» [23]) Die angeführten Durchschnittsbeiträge der Juden einzelner Länder berechtigten denn auch zu keinen besonderen Hoffnungen:

18 centimes der Franzose,
50 centimes der Italiener,
weniger als 2 Franken der Engländer im Jahre.

«Et l'on ne peut s'empêcher de penser que mettre en branle tous les Juifs du monde, et n'aboutir à créer ça et là que ces misérables îlots de vie juive, dont quelques-uns s'en vont à la dérive, c'est beaucoup d'agitation pour un maigre résultat.» [24])

Die wahrhaft gläubigen Zionisten verbergen ihre Enttäuschung nicht. Aber sie können sich nicht vorstellen, daß nicht alle Juden der Welt für den Zionismus begeistert sind. Die eigentliche Schuld für die unvollkommene Verwirklichung der zionistischen Ideen trügen die Engländer, behaupten diese wenigen unentwegt Hoffnungsvollen. Die Engländer riegelten den Zuzug gewaltsam ab, «et ne laissent pénétrer ici que juste ce qu'il faut de Juifs pour sauver les apparences. Un millier par mois, tout au plus!» [25]).

Aber schon das Wenige genüge, um die Feindseligkeiten der Araber zu schüren und um den Engländern selbst ein Recht zuzubilligen, die Polizeigewalt in einem Lande auszuüben, wo ohne sie nur Totschlag unter den Eingeborenen herrschen würde.

Alles in allem betrachtet halten die Tharaud den Zionismus für ein aussichtsloses Unternehmen. «Le fait est là: l'argent manque. Les trente mille Juifs environ qui depuis la Déclaration Balfour ont débarqué à Jaffa, n'arrivent à vivre qu'à grand' peine.» [26])

Die fröhliche Frage: Habt ihr Arbeit?, die in den ersten Tagen der Begeisterung eine Form der Begrüßung darstellte, ist der bitter-ironischen gewichen: Habt ihr einen Reisepaß? Das bedeutet, einen Paß für ein glücklicheres Land als Palästina. Viele seien schon abgereist, «et parmi ceux qui restent combien en trouverais-je encore si je repassais dans dix ans?» [27]).

Sehen sie auch die Unmöglichkeit seiner praktischen Durchführung ein, so verwerfen die Brüder Tharaud den Zionismus als nationalen Gedanken keineswegs. In dem an früheren Stellen mehrfach zitierten Briefwechsel zwischen dem angreifenden Juden und den Verfassern schreibt der erstere den Satz: «Je ne suis ni communiste, ni socialiste, ni même sioniste», worauf er von den Tharaud mit der folgenden Er-

---

[23]) L'An prochain à Jérusalem, S. 166.
[24]) S. 167.
[25]) S. 169.
[26]) S. 171.
[27]) S. 172.

widerung zurechtgewiesen wird: «Moi, je crois bien au contraire que si j'avais été juif, je l'aurais été, et de tout coeur! J'entends un vrai sioniste, et non pas de ceux-là, comme il s'en trouve tant chez vos intellectuels, qui peu pressés en ce qui les concerne d'habiter le sol des ancêtres, rêvent d'y expédier leurs congénères encombrants.» [28])

Jérôme und Jean Tharaud, die ohne den Auftrag, für einen „glänzenden Erfolg" der jüdischen Kolonisation Propaganda zu treiben, nach Palästina gekommen waren, beobachteten die zionistische Bewegung mit anderen Blicken als der Jude Edmond Fleg es tat, den seine schwärmerische Begeisterung für das neue Unternehmen zur Auseinandersetzung mit dem jüdisch-nationalen Gedanken führte.

II. «Le Psaume de la Terre Promise» von Edmond Fleg.

Mit der Widmung «Aux nations unies» leitet Edmond Fleg seine Hymne zur Verherrlichung des Zionismus ein, in deren erstem Verse er seinem Volke nach der Weise des Psalmensängers zuruft: «Chante, Israël, un chant nouveau.» Dieses Gedicht bedeutet den ersten begeisterten Widerhall, den die zionistische Bewegung in Fleg ausgelöst hat. Völliges Aufgehen in der Hoffnung auf eine für seine Glaubensgenossen im Lande ihrer Väter besonders günstige Zukunft inspirierte ihn zu seiner Abfassung. Daher erklärt es sich, daß man bei diesem Hymnus im Gegensatz zu den behandelten früheren Gedichten Flegs, dem «Le Mur des Pleurs» und seinem «Écoute, Israël», von einer ehemaligen, echt empfundenen dichterischen Eingebung sprechen kann. Hier ist Fleg wirklicher Jude, nichts als sein Judentum begeistert ihn und läßt ihn alle Erwägungen und Bestrebungen zu einem gesucht wirkenden Ausgleich zwischen Judentum und Franzosentum, an denen sein «Ma Palestine» so reich ist, vergessen. Hier gibt er sich ungekünstelt.

Alles Verschwommene, alles Dunkel der jüdischen Gefühlsübersteigerung, wie sie in Werken von Fleg und Spire zu finden war, ist hier geschwunden. Eine frohe Begeisterung für die neue Idee ist an seine Stelle getreten, ohne daß jedoch auf das Wunderbare in all seiner schillernden Unwahrscheinlichkeit Verzicht geleistet worden wäre. Das ist kein Widerspruch. Die Stimmung des düsteren Wirrwarrs eines «Le Mur des Pleurs» ist der Stimmung eines hoffnungsfrohen, klaren Ausblickes gewichen. Aber das Wunderbare bleibt, und hier wird es auch nichtjüdischem Empfinden zugänglich als Ausdruck einer Art frohen Übermutes, der sich auslebt, ungetarnt durch den Zwang einer Assimilationsbestrebung. Die Freude bringt den Dichter dazu, in alles mitreißendem Schwung das Loblied seines Volkes und die Erfüllung seiner Hoffnungen zu besingen.

[28]) Quand Israël n'est plus Roi, S. 179—199.

«Comme il souffla sur la Mer Rouge,
Figeant et fixant, en murs rutilants,
Les mouvantes eaux,
Sur toutes les mers où des vagues bougent,
Il souffle, il souffle, l'Esprit d'en-haut.» [29])

Er ist es, der «souffle divin», den wir schon bei «Écoute, Israël» erwähnten, der hier die Völker, Gestade und Gebirge in Bewegung versetzt, um von der neuen Idee zu künden [30]).

«Comme autrefois dans la Mer Rouge
Allait à pied sec un peuple nombreux,
Dans toutes les mers où des vagues bougent
A pied sec ils vont, les nouveaux Hébreux.» [29])

Seinem Jubel über den neuen Auszug seines Volkes gibt Fleg nun folgenden Ausdruck:

«Bondissez, coteaux d'Ephraïm,
Forêts du Carmel, secouez vos tresses.
Sinaï, fais crier tes cimes,
Rives du Iabbok, tonnez d'allégresse.

Dem hier erkennbaren poetischen Überschwang entspricht eine Vision, die Fleg seinen Claude Lévy in dem sieben Jahre nach «Le Psaume de la Terre Promise» erschienenen «L'Enfant Prophète» erleben läßt. Claudes Traum, d. h. diese Gedanken des Verfassers selbst, leitet Fleg mit den Fragen ein: «Sont-ce des questions ou des rêves? Est-ce ainsi qu'ils *voyaient,* les prophètes? Suis-je comme un prophète?» [29b]) In Prosaschilderung rollt noch einmal die genau gleiche Bildfolge wie in «Le Psaume de la Terre Promise» ab: Mitten zwischen den durch den göttlichen Odem geteilten Meeren ziehen die neuen Hebräer («Les Hébreux de demain») ihre Straße, einem leuchtenden Stern, dem Gelobten Lande entgegen. Auch die Beschreibung der dem Rufe folgenden Einzelindividuen, sowie die der äußeren Erscheinungen ist fast dieselbe. Alle diese Wesen richten an Claude (an Fleg!) die Aufforderung: Viens avec nous! Viens avec nous! [29c]) — Diese zweimalige Anwendung desselben Motives läßt erkennen, wie stark Fleg sich jahrelang mit ihm beschäftigt hat. Während er jedoch in «L'Eenfant Prophète», wie wir schon sahen [29d]), eine individuelle Lösung des Judenproblems in einem neuen Prophetismus, ja, in der Ankunft des von ihm erhofften eigentlichen Messias [29e]) erblickt, glaubt er in «Le Psaume de la Terre Promise», einer spontanen Gefühlsregung gehorchend, fest an die Erfolge der neuen zionistischen Bestrebung.

---

[29]) Le Psaume de la Terre Promise, 1919. (Das Bändchen besitzt weder Seiten- noch Versangaben.)
[29a]) Vgl. vorn S. 55.
[29b]) L'Enfant Prophète, S. 183.
[29c]) S. 185.
[29d]) Vgl. vorn S. 98—102.
[29e]) Vgl. L'Enfant Prophète, S. 187.

Et maintenant, nous avançons dans les vagues ouvertes
Qui mènent de l'exil au foyer retrouvé,
Et nous suivons la longue trace, entre les parois vertes,
De millions de morts qui nous ont précédés.» [29f])

Da glaubt der Dichter einen Augenblick verweilen zu müssen in seinen Freudenausbrüchen. Er gedenkt der Gefallenen des Weltkrieges, die nicht nur Israel an allen Fronten zurückgelassen hat, und schließt daraus auf eine Art moralische Verpflichtung der Nationen, Israel dafür durch Überlassung einer Heimstätte zu entschädigen.

«Car tous les Juifs tombés pour toutes les patries
Ont creusé nos sentiers dans les mers;
Tous les hommes tués dans la grande tuerie
Ont pavé nos chemins de leur chair.

Et les hommes tirés de toutes les tueries
Ont juré, sur les âmes des leurs,
Que tous les Juifs vivant pour toutes les patries
Bâtiraient un asile à nos pleurs.»

Diese Ansicht Flegs, daß alle Gefallenen und alle Überlebenden für das Volk Israel gekämpft hätten, damit diesem eine besondere Heimstätte errichtet werden könnte, läßt eine übermäßig starke Ichbezogenheit, ein vermessenes Selbstbewußtsein erkennen.

Der Anflug von Trauer oder Bitterkeit in dem Gedicht schwindet sogleich wieder, denn zu groß ist das frohe Ereignis, als daß Fleg es lange vergessen könnte.

«Bondissons comme vous, coteaux d'Epraïm,
Comme vous, sautons, Carmel et Thabor.
Qu'aux psaumes des vents que psalmodient vos cimes
S'accordent nos coeurs, comme des kinnors.

Les voici, les voici, les vignes désirées,
Les ruisseaux laiteux d'olive et de miel;
La voici, la voici, la terrestre contrée
Où Sara vit marcher les trois anges du ciel.

Nos jours vont s'écouler, aux vignes désirées,
Ainsi que ruisseaux d'olive et de miel,
Et nos âmes seront la terrestre contrée
Où Dieu sèmera le froment du ciel.»

Da gebietet Gott selbst dem allzu groß werdenden Jubel Einhalt:

«Non, dit l'Eternel.
Ce n'est pas au repos que ma voix vous convie;
Pour un labeur nouveau, elle vous sanctifie.
Vous ne retrouverez, sur les rives bénies,
Pas un fruit qui soit mûr, pas un pré qui soit vert:

[29f]) Die folgenden Zitate sämtlich aus «Le Psaume de la Terre Promise».

Je vous pris un jardin, je vous rends un désert.
Et ce désert lui-même est l'image du monde
Qu'un ouragan d'obus a partout ravagé:
Soyez à l'univers la rosée qui féconde;
Que pour lui votre sol redevienne un verger.
Que vos souffles unis de tous les bouts du monde
Y fassent croître l'arbre aux racines d'amour,
Jusqu'aux temps où partout sur la terre féconde
Tous les peuples voudront le planter à leur tour.»

Die Auserwähltheit des jüdischen Volkes aber und seine ihm von Gott gegebenen Verheißungen führen von neuem zur Hoffnung auf die Ankunft des Messias.

«Alors qu'un de vos fils, un frère de Moïse,
Un frère de Jésus, se lève saintement,

Et sur le parchemin des plaines reconquises
Ecrive le troisième et dernier Testament.

Et maintenant, si les reflux de la Mer Rouge
Engloutirent jadis l'Egyptien nombreux,
Qu'aujourd'hui les mers, où dans les fonds clairs
Nulle armée ne bouge,
Se referment sans deuil, derrière les Hébreux.»

Dreizehn Jahre liegen zwischen diesem ersten, von der neuen Idee hervorgerufenen Gefühlsausbruch und der eingehenden Betrachtung, welche Edmond Fleg dem Zionismus in «Ma Palestine» widmet. Diese Zeitspanne mag den Wechsel in der Haltung des Verfassers dieser Bestrebung gegenüber erklären.

III. «Ma Palestine» von Edmond Fleg.

Wie bei den Tharaud so schließt sich auch bei Fleg der Kreis seiner persönlichen Anschauungen und Erlebnisse über das Judentum. Wiederum wendet er sich an seinen «petit-fils qui n'est pas encore né», um ihm wie in «Pourquoi je suis juif» ein Bekenntnis abzulegen, nur scheint es Fleg, als ob die poetische Gestalt seines Enkels in demselben Maße wie seine eigene Hoffnung gewachsen sei. «Tu m'entendras, tu m'approuveras; je me confierai à toi comme au plus pur de moi-même, et ton blâme lui-même me sera indulgent.» [30])

Wohl sagte sich Fleg, ein Dichter brauche nicht zu sehen, die Einbildung genüge ihm; aber der Wunsch, das Land seiner Vorfahren einmal selbst zu bereisen, wird zur notwendigen Forderung, die Veröffent-

[30]) Ma Palestine, S. 11.

lichung einer «Vie de Jésus» verlangt es [31]). So war es seine ursprüngliche Absicht noch bei der Ankunft in Palästina: «Mon Jésus d'abord! Est-ce pour lui, oui ou non, que j'ai entrepris ce voyage? Je veux le suivre à la trace, mettre mes pas dans ses pas. Quand j'aurai vécu chaque instant de sa vie, alors, oui, je consacrerai volontiers à la Palestine nouvelle les semaines qui me resteront.» [32]) Aber schon sehr bald interessiert Fleg der «Talmud agricole», wie er die zionistischen Ansiedlungen nennt, so stark, daß — für dieses Werk wenigstens — die Person Christi fast ganz in den Hintergrund tritt. In einem einzigen der Erinnerung dieser Gestalt gewidmeten Kapitel «Les Pas de Jésus» erkennen wir die Andeutungen von Stationen und Geschehnissen aus dem ein Jahr später erschienenen «Jésus, raconté par le Juif errant». Was aber findet Fleg an Stelle dessen schildernswert, und wie trägt diese Darstellung dazu bei, uns Flegs Inneres, d. h. seine Einstellung zum Kult seiner Väter zu erschließen? Auch Fleg steht vor der Klagemauer, der religionsgebundene Jude nach den jüdisch-traditionsmäßig ungebundenen Franzosen, den scharf beobachtenden Tharaud. Da ereignet sich etwas Unerwartetes: Fleg, der unter den Franzosen sein Judentum stolz vertritt, fühlt sich hier in deutlich spürbarem seelischen Abstand zu den Klagenden an der Mauer, den Ruinen des zerstörten Tempels. Er empfindet etwas wie scheue Achtung beim Betrachten der betenden Menschen und ihrer Schicksale, dem Schicksal des jüdischen Volkes. «Si des Juifs ne pleuraient pas ici depuis deux mille ans, il n'y aurait pas de *Fonds national juif*.» [33]) Das ist eine Erkenntnis, die ihm Bewunderung einflößt, aus der seine Betrachtungen zunächst verstanden werden müssen. «Que, dans l'égarement passager d'un pogrome, on saccage une synagogue, qu'on y traîne, dans le sang, des cadavres, des parchemins sacrés, soit!» [34]) Daß aber zu jeder Stunde, jedes Jahr, in jedem Jahrhundert der Schmerz durch den persönlichen Haß der Schande und dem Spott der Menschheit preisgegeben wird, daß heute noch die Kaltblütigkeit eines allmächtigen und passiven Zeugen [35]) den Schimpf und die Schändung täglich verschlimmert, das sehe man nur dort. «Mais ils ne le voient pas, ces Juifs qui prient là. Rien n'existe, à leurs yeux, de ce monde qui les bafoue. Ils n'entendent ni l'Anglais qui siffle, ni l'Arabe qui persifle, ni le Français qui braille: ils prient.» [36]) In derselben Hoffnung und Erwartung, in demselben, seit zweitausend Jahren ununterbrochenen Gebet flehen sie. «Qu'importe à leur plainte, absente des choses, les parodies, le voisinage des excré-

---

[31]) Gemeint ist das 1933 erschienene «Jésus, raconté par le Juif errant», behandelt in dem Kapitel „Gefühlsübersteigerung".
[32]) Ma Palestine, S. 37.
[33]) S. 92.
[34]) S. 93.
[35]) Gemeint ist aller Wahrscheinlichkeit nach England.
[36]) Ma Palestine, S. 93.

ments? La solitude où leur deuil se hausse les place au-dessus de tous les mépris. Pour eux, la seule humiliation, c'est que le Temple ne soit plus.» [36]) Hier vertritt nun Fleg eine ganz merkwürdige, eine ihm aber selbst als solche bewußte Einstellung, wenn er sagt: «Mais pour nous qui, sans partager leur foi, partageons leur honte? Pour nous qui savons que toutes les nations de la terre défilent ici devant elle, et la rejettent sur nous? Pour vous, Juifs de New-York, de Londres, de Berlin? Pour vous, Juifs de Paris, qui vous croyez d'une autre sorte que ces Juifs lamentables, à qui pourtant l'univers vous associe? Pour moi, qui paradais là-bas, au milieu des sourires, tandis que, devant ce Mur, on me couvre de crachats?

Qu'ai-je fait pour que cette chose cesse? Qu'ai-je dit aux Arabes, aux Anglais? Je n'ai rien dit; je n'ai rien fait: je mérite l'ignominie qui, de ces fervents qu'elle n'atteint pas, retombe sur moi!» [37])

Fleg will demnach eine Mittelstellung einnehmen zwischen den armseligen traditionsgebundenen Juden an der Klagemauer und den völlig assimilierten „Israeliten" der von ihm genannten Weltstädte. Später werden wir auf diese Haltung des Dichters, die seine eigentlich wahre darstellt, zurückkommen müssen. An dieser Stelle soll ihre Erwähnung nur dazu dienen, die Art verständlich zu machen, mit der der Verfasser Palästina bereist und erlebt.

Die Beschreibung eines Ostermahles, an dem Fleg teilnimmt, führt einen Schritt weiter auf diesem Wege. Der Verfasser teilt es nicht etwa mit den neuen Ansiedlern, den materiell armen, unterstützungsbedürftigen Glaubensgenossen, sondern «chez nos amis Raczkowski ... Dans la longue salle arabe, la longue table était dressée. Sept flambeaux d'argent l'éclairaient. Autour, des smokings, des robes décolletées. Au bout, les plats symboliques: l'oeuf et l'agneau rôti, le raifort, les herbes amères, le mortier fait de pommes et d'amandes pilées, le vinaigre et le cerfeuil, les pains sans levain» [38]). Der moderne gesellschaftliche Rahmen im Hause dieser vermögenden Juden steht für den Leser zunächst in Widerspruch zu den strengen Beobachtungen der kultischen Osterbräuche, welche die Veranstaltung zu einer feierlichen Zeremonie alten Stils mit neuzeitlicher Aufmachung werden lassen. «J'étais assis auprès de la maîtresse de la maison» [39]) ist eine Einzelheit, die sich in den Beschreibungen der gesungenen Lieder oder der Tischgespräche vorzüglich ausnimmt, besonders wenn es in einiger Entfernung von dieser Stelle heißt: «Aucun de mes commensaux n'avait cherché refuge ici à la suite de quelque pogrome; ils y étaient venus de plein gré, par choix. C'étaient de hauts fonctionnaires judéo-anglais, des professeurs de l'Université hébraïque, des écrivains, des médecins qui dirigeaient les services d'hy-

---

[37]) Ma Palestine, S. 93/94.
[38]) S. 123.
[39]) S. 128.

giène, des financiers, des industriels, qui organisaient l'exploitation chimique des eaux de la Mer Morte.» [40]) In solchem gefälligen und gefahrlosen Rahmen ist es kein Heroismus, sein Gefühl der Verbundenheit mit den Ansiedlern und ihrem neuen Grund und Boden zu äußern, wie Fleg es tut: «Par je ne sais quelle illusion, je me mis à rêver peu à peu, que j'étais installé ici comme eux, que j'y vivais avec eux, que je m'y trouvais chez moi.

Et quand, le repas fini, les chants reprirent, leurs psalmodies, imperceptiblement, mirent, dans l'illusion, comme une réalité.» [41])

Es erscheint gewiß ebenso poetisch für manchen Leser wie angenehm für den Verfasser selbst, wenn dieser aus dem Reichtum und Glanz eines schriftstellerischen Ruhmes heraus die realen Dinge idealisiert. Er kann sich dabei sehr vollkommen dünken: «Si j'étais né plus tard, dans un siècle plus jeune, j'aurais pu compter parmi les élèves de cette Sorbonne orientale» [42]), sagt Fleg an einer anderen Stelle, als er von den jüdischen Bildungsinstituten handelt: «y suivre les cours du professeur Epstein sur le Talmud palestinien, ou ceux du Docteur Scholem sur l'Histoire de la Cabbale; j'aurais pu apprendre ici la philosophie arabe ou grecque, la poésie anglaise ou germanique, la langue française, dans des grammaires rédigées en hébreu» [43]). Ja, einmal empfand es Fleg als begehrenswert, «... s'accrocher au sol, faire partie du sol, aimer le sol, comme un arbre l'aime!» [44]).

Aber die Verwirklichung dieser Begehren erscheint bei einem Fleg höchst unwahrscheinlich. Der aufmerksame Leser wird stets den Eindruck behalten, es handele sich bei diesen Wünschen um rein belletristische Interessen des Verfassers.

Doch kehren wir zu der Ostergesellschaft zurück: «Qu'elle était grande, autour de moi, la gratitude, grande, l'allégresse! Combien plus grande encore que celle qui rayonnait au regard de mon père, lorsque autrefois, il célébrait là-bas, l'antique délivrance. Car ceux-ci la célébraient sur leur Terre retrouvée. Ils n'avaient pas besoin de se dire l'un à l'autre: *L'an prochain, à Jérusalem.* Ils y étaient arrivés. Et j'y étais arrivé, moi aussi, avec eux!» [45])

Da taucht vor der Erinnerung des Träumenden der alte chaldäische Kehrreim auf: «Had Gadya, Had Gadya! ... Un seul chevreau de la chèvre que mon père avait acheté pour deux zouzim ... Had Gadya, Had Gadya!» [45]), der dem traditionsbewußten Juden untrennbar mit dem Ostergedanken verbunden ist und der Fleg dazu veranlaßt, sich weiter seinen Träumen und Vorstellungen hinzugeben: «Je crus voir repa-

---

[40]) Ma Palestine, S. 128/29.
[41]) S. 129.
[42]) S. 118.
[43]) S. 118/19.
[44]) S. 173.
[45]) S. 130.

raître en un coin d'ombre, puis redisparaître comme un fantôme, ce héros d'Israël Zangwill à qui, naguère, j'avais failli ressembler, ce Juif décomposé par la vie d'aujourd'hui, qui, revenu un soir de Pâque au foyer paternel, avait connu le désespoir de s'y sentir étranger.» [46])

Die Erwähnung Zangwills und seiner dichterisch geschauten Gestalt des verzweifelten Heimkehrers hier im Zionismus! Fleg stellt diesen Gedanken in Beziehung zu dem neuen Antrieb, den Israel durch Herzl erfahren hat. Wenn es eine Lösung gibt, die dem Ausgang des Zangwillschen Dramas das leidvolle Moment nimmt, um es durch das versöhnliche einer berechtigten Hoffnung zu ersetzen, dann kann es nur der Gedanke des Zionismus sein. Fleg gibt diesem Gedanken in anderer Form Ausdruck, wenn er ausführt: «Ah, combien il différait de ce Juif désespéré jusqu'au suicide, cet autre Juif, ici, ce Juif vivant et joyeux dont le père avait peut-être rompu la chaîne, mais que la renouait pour son fils, ressuscitant aujourd'hui la Pâque des ancêtres, dans leur patrie ressuscitée. Et combien moi aussi je différais de ce fantôme qui fuyait, moi dont l'âme retrouvait dans cette résurrection, un passé, un avenir et un Dieu!» [47])

Der idealisierenden, fast schwärmerischen Ausdrucksweise Flegs, wie wir sie zeigten, entspricht ein anderer Zug, der nach den scharfen, mitleidlos offen wiedergegebenen Beobachtungen der Tharaud besonders stark auffallen muß. Kein Wort findet Fleg für die Mißerfolge, besonders auf finanziellem Gebiete, der Zionisten. Er reist zwar von einer leitenden Persönlichkeit zur anderen, gibt deren Gedanken wieder, bewegt sich in den Sphären des gedanklichen, idealen Zionismus mit der geschilderten gesellschaftlichen Aufmachung, aber die krasse Wirklichkeit wünscht er, wie es scheint, nicht zu berühren. Möglich, daß er sie sah, aber nicht schildern will. Als einzige kurze Erwähnung all der Schwierigkeiten, die dem jüdischen Werke entgegenstehen, ist seine an anderer Stelle gemachte Bemerkung zu nennen:

«Mais ici, aucune allusion à la crise.

— Il n'y a donc pas de crise en Palestine?

— Il y en a eu de graves; bientôt peut-être il y en aura de plus graves. Pour le moment, ça va. Et même quand ça ne va pas, c'est dur, mais ça va. Après le dernier pogrome, croyez-vous qu'on soit parti? Pas du tout, on a planté, planté et planté, encore plus qu'avant.» [48])

In der Stadt, auf den Feldern, überall habe er das gleiche Vertrauen gefunden. Die Befürchtungen und Zweifel, die er vorgebracht haben will, beunruhigten niemand. Nicht einmal vor den Arabern soll eine Furcht bestanden haben.

«Alors, une peur me prend.

---

[46]) Ma Palestine, S. 130.
[47]) S. 131.
[48]) S. 183/84.

— Ces gens sont fous. Ils rêvent. C'est le vieux rêve messianique; à chaque nouveau bouleversement du monde, il reparaît sous un aspect nouveau! Une fois de plus, l'espoir sera trahi! Que les Arabes préparent des armes, que les Anglais ferment les yeux, ce sera en quelques heures la fin du sionisme. Le Messie du XXe siècle, rejoindra, dans le sang, ceux qui l'ont précédé!» [49])

Die neuesten politischen Ereignisse in Palästina haben gezeigt, daß diese Befürchtungen gerechtfertigt waren. Vor dieser dem zionistischen Werke von außen drohenden Gefahr die Augen zu schließen, wäre entweder töricht oder zu auffallend tendenziös, als daß Fleg sich einem solchen Vorwurf aussetzen wollte. Von der Innenpolitik des Zionismus, die er nach seinen persönlichen Erfahrungen darzustellen vorgibt, nur Vorteilhaftes wiederzugeben, steht ihm als Schriftsteller natürlich frei. Hier kann er dem französischen Leserpublikum Sand in die Augen streuen, womit er recht geschickt die Wahrheit meidet, um dadurch zur Werbung für den Zionismus seinerseits beizutragen. Daß dieses Bestreben weniger altruistischen Zielen als der Wahrung des eigenen Ansehens bei den nicht assimilierten wie den assimilierten Juden dient, wird am Schluß noch zu erwähnen sein.

So handelt Fleg denn nur von der jüdischen Ertragssteigerung bei seinem Erwähnen der wirtschaftlichen Seite des Zionismus. Einen Holländer läßt er auftreten, dessen Steckenpferd es sei, in Zahlen und Tabellen zu schwelgen: «J'ai pour voisin de table un Hollandais assez bizarre: quand je fais un geste, il débite un chiffre. L'autre matin, il assaisonnait de comparaisons numériques tout mon petit déjeuner.» [50])

Die im Text folgende Aufzählung all des durch jüdischen Fleiß in landwirtschaftlicher, industrieller und spartechnischer Hinsicht Erreichten steht in genauem Gegensatz zu den sehr pessimistisch klingenden Darstellungen der Tharaud. «Mais, dans mon lit, je relus des rapports qui n'étaient point suspects. Tous ces chiffres étaient justes. L'optimiste Hollandais n'avait en rien exagéré.» [51])

Wohl liegen acht Jahre der Entwicklung zwischen den Erscheinungsdaten der Abhandlungen von den Tharaud und von Fleg, ein Umstand, der an sich gewiß nicht zu übersehen ist. Wie aber sieht das Ergebnis dieser Entwicklung in Wirklichkeit aus? In diesem Zusammenhang eine deutsche Stimme anzuführen, erscheint angebracht. Der nüchterne Bericht eines deutschen Statistikers darf der notwendigen Erkenntnis der wahren Lage wegen hier nicht übergangen werden.

„Es ist heute üblich geworden, Palästina als die O a s e inmitten der Weltwirtschaftskrise anzusehen. In der Tat wird es schwierig sein, noch ein Land von der geringen Größe Palästinas aufzufinden, das

---

[49]) Ma Palestine, S. 184/85.
[50]) S. 177.
[51]) S. 182.

trotz des stetigen Ausbaues seines Verkehrsnetzes und trotz der zahlreichen Verbesserungen auf allen sonstigen Gebieten der öffentlichen Verwaltung im vorigen Jahr auf einen Finanzüberschuß von 2½ Millionen Pfund hinweisen könnte. Diese unbestreitbare prosperity Palästinas, die eine starke jüdische Einwanderung gestattet, scheint für den Erfolg des zionistischen Experiments von hoher Beweiskraft zu sein. Und dennoch schleicht und wächst unter der mit Sorglosigkeit, Festesfreude, ansehnlichen Bankdepositen und den Hammerschlägen einer fieberhaften Bautätigkeit verdeckten Oberfläche eine Krise, die weit eher als die umfassendsten Araberaufstände geeignet ist, die zionistischen Bemühungen zum Scheitern zu bringen, da sie unmittelbar an die Wurzel des 'National Home' selbst greift: Es ist die Krisis der jüdischen Arbeit." [52])

Im weiteren Verlaufe seiner Darlegungen behandelt Goltz diese wichtigste, der Durchführung des zionistischen Programms entgegenstehende Schwierigkeit, die sich aus der sozial strukturellen Verlagerung des jüdischen Volkes, von deren Notwendigkeit Theodor Herzl überzeugt war, ergeben muß. „Palästina kann nur dann wieder jüdisch sein, wenn auch die Arbeit, insbesondere die Hand- und Landarbeit, wieder jüdisch, d. h. von Juden getan wird."

In der Folge behandelt Goltz ziffernmäßig die Lage des jüdischen Arbeitsmarktes in Palästina, wie sie dem Stande von 1934 entsprach. Das Arbeitsverhältnis Jude—Araber mit seinen Komplikationen im einzelnen hier nachzuzeichnen, würde jedoch zu weit führen. Nur der Schluß der Ausführungen muß zur Widerlegung der ideologischen Betrachtung Flegs zitiert werden. „Eine kommende Wirtschaftskrise wird für die Juden schlimmer sein als die von 1925. Denn damals konnten sie sich auf das krisenfestere Land zurückziehen. Der Schwerpunkt aber wird im Sittlichen liegen: Der Hauptsinn des Palästina-Experimentes, die Umwandlung der jüdischen Gesellschaftsgliederung, der schon in beachtlichem Maße erfüllt schien, ist bedroht. Die Zahlen beweisen, daß die moralische Krise schon begonnen hat. Von der Überwindung dieser Krise, nicht von der Konjunktur hängt in erster Linie das weitere Schicksal des jüdischen Palästinas und damit des Zionismus überhaupt ab."

Demgegenüber steht Flegs Träumen von der weltbeherrschenden Macht Israels durch die zionistische Bewegung. Sollte seinem Blick wirklich die tatsächliche wirtschaftliche Lage verhüllt sein?

Wir sahen im Verlaufe dieser Arbeit, daß der Jude imstande ist, ja, daß es seiner Natur entspricht, gleichzeitig mehrere Geisteshaltungen einzunehmen: Die reale Seite und die ideal-mystische. Wir halten Fleg für fähig, mit Scharfblick auch die Mängel und Fehlschlüsse in dem

---

[52]) Rudolf Goltz: Krisis des jüdischen "National Home", in Nr. 314 der Münchener Neuesten Nachrichten vom 17. 11. 1934.

zionistischen Bestreben erkannt zu haben, er, der es verstand, sich so tief in die jüdischen wie nichtjüdischen Verhältnisse des «L'Enfant Prophète» einzuleben. Weshalb aber gesteht er nicht die Unvollkommenheiten des Zionismus? So muß die Frage lauten.

An drei Motiven dieser Arbeit haben wir schon Flegs Geisteshaltung studieren können und eine umfassende jüdische Einfühlungs- und Darstellungsgabe, die diesen Schriftsteller befähigt, aus dem Ideengut alttestamentlicher Kulte, jüdischer Mystik und jüdischer Assimilationsbestrebung seine Stoffe zu wählen. Wird diese neue Auseinandersetzung mit dem geistigen Gehalt des Zionismus ihn uns von einer vierten Seite zeigen? Vermag dieses neue Werk «Ma Palestine» nun, da alle Elemente jüdischen Wesens in ihm lebendig geworden zu sein scheinen, nach der zusammenfassenden Selbstdarstellung des «Pourquoi je suis juif» eine weitere Erkenntnis zu vermitteln?

Das drittletzte Kapitel von «Ma Palestine» gibt hierüber Aufschluß. Es ist die eigentlich wichtige Kernhandlung im Rahmen der vielen geschilderten jüdisch-individuell geschauten Begebenheiten. «Oschamnou» = «Nous avons péché» ist sein Titel, dessen Bedeutung im Verlauf der Darlegungen klar wird. Sein objektiver Geschehnisinhalt ist, kurz gesagt, die Absicht des Verfassers, für seinen verstorbenen Schwiegervater an der Klagemauer von Jerusalem den Kaddisch zu sprechen, ferner die Gedanken über dieses Vorhaben und seine endliche Verwirklichung. Die verschiedenen Stadien dieses Ereignisses geben Fleg Gelegenheit, über das Judentum im allgemeinen und seine eigene jüdische Einstellung im besonderen nachzudenken: «Les Juifs venaient de donner leurs vies à toutes les patries [53]); ils étaient partout des citoyens. Mais, unis entre eux par les liens d'une famille commune, ils paraissaient marqués pour unir entre elles les patries, ainsi qu'il est écrit dans la Bible: *Tu seras une bénédiction pour toutes les familles de la terre.*» [54]) Das sind die Ideen des «Pourquoi je suis juif»: Pazifismus in jüdisch-internationaler Prägung, was gleichbedeutend ist mit jüdischer Weltherrschaft.

«J'avais redécouvert Dieu dans la dispersion d'Israël, et je le redécouvrais aussi dans son retour ... Israël risquait de disparaître» [55]) behauptet Fleg, aber es konzentriert sich von neuem. Weswegen? Seine Gegenwart an einem ausgewählten Orte muß es stets daran erinnern, daß es besteht, und er fragt, ob es wohl imstande sei, die Nationen zu „einigen", wenn es sich in sie zerstreue. «C'était imaginer une Palestine trop passive. Combien plus efficace elle m'apparaissait maintenant.» [56]) Der bloße Gedanke an eine leitende Vorsehung war ihm plötzlich Wirklichkeit geworden. Nach vielen Jahrhunderten der Ver-

[53]) Vgl. die Darstellung von Le Psaume de la Terre Promise, S. 132—134.
[54]) Ma Palestine, S. 271/72.
[55]) S. 272.
[56]) Ebd.

kündigung sah er sie vor seinem Auge Gestalt gewinnen. «Il se prépare ici un mode nouveau de vie, que seuls pouvaient produire cette race avec ce sol — un nouveau type de Juif, un nouveau type d'homme.» [57])

Die erste Hoffnung Flegs läßt eine zweite entstehen: diese neuen jüdischen Menschen werden der Welt den „Frieden" bringen. Nach der Zerstörung des Tempels waren es nur wenige gewesen, die mit Zérobabel zurückkehrten, um das zerstörte Land wieder aufzubauen. Und wenige waren es, die sich als Apostel um Jesus scharten. Ohne die ersten wäre der unsichtbare Gott den heidnischen Völkern nicht verkündet worden und ohne die zweiten wäre das Evangelium der Liebe nicht bis ans Ende der Erde gedrungen.

Wie sehr es ständig die Absicht Flegs ist, Judentum und Christentum aus assimilatorischen Gründen als e i n e Religion zu sehen, die in einen älteren starken und in einen jüngeren schwachen Teil zerfällt, bewiesen schon die früher behandelten Werke des Verfassers. In seinem stolzen Selbstbewußtsein, zu dem älteren Teil zu gehören, stellt er die Frage: «Comment, après avoir vu, de mes yeux, le miracle, ne pas imaginer que la Paix, cette fois, allait prendre, de la main de ces héros, la figure de la religion pour conquérir le monde?» [58])

In einer der wenigen Stunden der Gerechtigkeit haben 52 Nationen Israel das angestammte Land zurückgegeben als Geschenk für die weniger glücklichen Brüder: «La Palestine est trop petite, disent les uns. Trop stérile, disent les autres. On a payé des mendiants pour qu'ils y prient; va-t-on en payer pour qu'ils y labourent?» [59]) Fleg gesteht damit selbst ein — ganz im Sinne der Tharaud —, daß nur diejenigen Juden nach Palästina gekommen sind, die nichts zu verlieren hatten. Außer dem „Baron" haben wohl noch einige Philanthropen unter den reichen und armen Juden ihre Pflicht verstanden, «Mais Israël s'est dérobé, et veut masquer sa désertion» [59]). Wohl befürworteten in allen Ländern jüdische Landsleute den Zionismus, aber patriotischer als die Bürger ihrer Wahlheimat machten ihn die assimilierten Juden verächtlich. Sie haben Ohren, ohne zu hören, und Augen, ohne zu sehen. Sie besitzen ein Herz, ohne zu empfinden: «Oui, les Juifs sont les grands coupables; et moi, je suis coupable avec eux.» [60])

Vor der Klagemauer glaubt er sich zunächst unfähig, das Gebet zu sprechen, seine Eltern hätten es noch gewagt — doch plötzlich wird er von der Stimmung all der betenden Juden mitgerissen: «J'ai dit le *Kaddisch* ... Où suis-je? ... Une seconde, j'ai pu m'oublier, oublier que j'ai un moi qui diffère des autres, n'être qu'un avec ceux qui sont là, être juif tout entier ...» [61]) Und während er betet, weiß er sich beob-

[57]) Ma Palestine, S. 273.
[58]) S. 274.
[59]) S. 275.
[60]) S. 276.
[61]) S. 278.

achtet von weißgekleideten Arabern und einem «soldat-enfant, bardé de cartouches» [62]), dem englischen Wachtposten.

Werden sich niemals die Klagen in Freudenklänge verwandeln? Vielleicht eines Tages. Aber was haben wir, die Juden, getan, um diesen Tag vorzubereiten? Und Fleg gibt vor, nur noch Reue zu empfinden, nichts als Reue. «Oschamnou, bogadenou! Nous avons péché!» ruft er immer von neuem aus.

Wir haben gesündigt gegen dich, Gott, und gegen die Erzväter: «en disant ... qu'ils sont révoltés, quand ils cherchent la justice, — nous avons péché. En disant qu'ils nuisent, quand ils servent, ... nous avons péché. ... En disant qu'elle est stérile à jamais, la Terre de tes miracles, ... nous avons péché!» [63]) Er fleht Gott um Vergebung an für die von seinem Volke begangenen Sünden der Habsucht, der Feigheit, der persönlichen Feindschaft, der Nachlässigkeit, der Verleumdungen, der Unwissenheit — ihres Spottes und ihres Schweigens.

Dem aufmerksamen Leser entgeht nicht die Gezwungenheit, mit der Fleg bemüht ist, in gleicher Weise dem nationalen Judentum und dem nationalen Franzosentum gerecht zu werden, eine Erkenntnis, die den Schlüssel zur wahren Haltung des Verfassers gibt.

Fleg schreibt schmeichelhaft sowohl für die Juden als auch für die Franzosen. Ja, man kann sagen, daß er das Wasser auf beiden Schultern trägt.

Ein deutlich erkennbarer Ausgang für seine Ausgleichsbestrebung bietet sich ihm in der Erwähnung einer Reihe von Tatsachen, an denen er die enge Verknüpftheit von Paris mit dem jüdischen Schicksal nachweisen will. «Où fut fondée *l'Alliance israélite universelle,* dont les écoles en Palestine, comptent quatre mille élèves? A Paris. D'où vinrent Charles Netter, qui créa en Palestine le premier centre juif d'agriculture, Perlman, dit Ben Jehouda, qui y inventa l'hébreu vivant? De Paris. A Paris, pendant l'Affaire Dreyfus, Herzl conçut et rédigea son livre sur *l'Etat juif.* A Paris, devant la Conférence de la paix, les représentants d'Israël revendiquèrent pour Israël la Terre d'Israël. De Paris, le véritable initiateur de la renaissance palestinienne, le baron Edmond de Rothschild construisit en Palestine trente colonies qui nourrissent 20 000 colons.» [64])

Diese Ausführungen Flegs beweisen die von ihm oftmals betonte These, daß die Juden in Frankreich ein freies, angenehmes Leben führen können. Sind diese Ausführungen zunächst geeignet, eine stark projüdische Einstellung erkennen zu lassen, so wird dieser Anschein sogleich wieder genommen. Zwei Seiten weiter bemüht sich Fleg, ja keinen Irrtum über seine Loyalität der Wirtsnation gegenüber aufkommen zu lassen. Es ist die Stelle, wo er von der durch Rothschild subven-

[62]) Ma Palestine, S. 279.
[63]) S. 280.
[64]) S. 161.

tionierten École primaire hébraïque spricht und einem ungenannten, von ihm selbst befragten Erklärer die folgende Antwort in den Mund legt:

Fleg: «L'enseignement s'y donne-t-il en hébreu, en français?»

Erklärer: «En hébreu d'abord, dans les petites classes; puis dans les deux langues également: par l'hébreu nos enfants s'agrègeront aux masses juives en Israël; par le français, ils prendront contact avec la plus belle civilisation de la terre ...

Quel rôle émouvant, dans sa modestie, pourrait jouer ici un Juif de France! Qu'il y serait harmonieusement à la fois Juif et Français!» [65])

Was ein Henri Franck aus jugendlich echter Begeisterung der französischen und jüdischen Welt zurief, sein Verlangen, beide Geisteshaltungen zu teilen — dieser Wunsch, dessen Erfüllungunmöglichkeit einzusehen ihn nur der frühe Tod hinderte —, das ist bei dem alternden Fleg reine Berechnung geworden. Für ihn persönlich, für den wohlhabenden Juden, ist Frankreich in seinem heutigen politischen Zustand selbstverständlich ein höchst angenehmer Aufenthaltsort, mit dessen bodenständigen Bewohnern er es trotz aller Zuneigung zu seinem eigenen Volkstum nicht verderben darf. Sein bestes Leserpublikum ist das französische. Wie sollte es sich da nicht lohnen, ihm ein paar Komplimente zu machen?

Diesmal aber treibt Edmond Fleg, dem wir dort, wo er sich seines Judentumes nicht schämen zu müssen glaubte, unsere Zustimmung nicht versagten, ein zu offenes Spiel; er läßt in der Anwendung seiner Mittel die Eleganz vermissen, die ihm als Angehörigen französischer Zivilisation sonst unentbehrlich erscheinen müßte.

«Mon Paris» überschreibt er die letzte Seite von «Ma Palestine» und beginnt mit dem Ausruf: «Si jamais je t'oublie, Jérusalem ...» «Nous voilà revenus, mes enfants!» begrüßt er seine Familienangehörigen, mit denen er gemeinsam die französische Landschaft wiedererlebt: «Ils nous ont conduits à travers la Provence, à travers la Bourgogne, à travers l'Ile de France ... Oh! soleils rougeoyants sur la Seine! quais bordés de bouquins, cathédrale dans l'Ile, entre les deux ponts, — comme vous m'avez repris! La chose est-elle possible? Je n'ai pas quitté la Terre promise, — et je suis ici tout entier. Je me retrouve, je te retrouve, mon Paris, — et je t'apporte ma Palestine!» [66])

---

[65]) Ma Palestine, S. 163.

[66]) S. 292. Vgl. hierzu die Gedanken von Jean Izoulet in dessen Buche «Paris, capitale des religions[8], Paris 1927. — Israel sei vorbestimmt, die Mittlerrolle zwischen den drei Religionen Judentum, Christentum und Islam zu übernehmen. Izoulet stellt fest, der Vatikan spreche nur zu einer der drei christlichen Konfessionen, der Islam habe fast keinen Boden mehr in Europa, Jerusalem sei nur die Hauptstadt der Alten Welt.

Also muß Paris die Hauptstadt dieser drei Religionen und damit der Welt werden. Ihm gibt er den neuen Namen: Moïseum. — Im Hinblick auf die Unter-

Einem Poeten steht die gedankliche Bindung von Gefühlen, Ideen und Begriffen gewiß frei. Er weiß, daß es genügend Menschen unter dem Leserpublikum gibt — und Fleg wendet sich direkt zwar allein an jüdische Landsleute, indirekt aber an das Frankreich „seiner Franzosen" —, die über das Erleben des idealistischen Schwunges in einer Dichtung hinaus nicht zu eigener Gedankentätigkeit gelangen. Sollte aber der eine oder andere doch über die Verwirklichung solcher gegenwartsnahen und entscheidungsvollen Fragen nachdenken, so wird er sicherlich erkennen, was Dichtung, was Wahrheit ist.

---

stützung der gesamtjüdischen Sache werden die Zionisten Izoulet seine Gedankenabweichung verzeihen.

Schlußbetrachtung.

«L'âme du Juif est double: elle est mystique et elle est positive ...» Diesem in der Einleitung zitierten Wort von Bernard Lazare [1]) sind wir bei dem Studium jüdischer Bestrebungen im Spiegel französischer Literatur der Gegenwart nachgegangen und haben dabei versucht, die Vielfalt jüdischer Zielsetzungen deutlich werden zu lassen. Ein Rückblick wird aufzeigen, in welchem Maße beide jüdische Erscheinungsformen in jeder einzelnen Bestrebung zutage treten.

Eine deutliche Charakteristik dieser Doppelseele geben die Brüder Tharaud in ihren Schilderungen des Ghettojudentums. Diese feinen Beobachtungen jüdischer Verhaltungsweisen lassen klar erkennen, daß hinter dem äußerlich armseligen Dasein des ostjüdischen Volkstums eine auf spekulativen Handel gerichtete Beweglichkeit ebenso lebendig ist, wie das mystische Sichversenken in religiöse Vorstellungen. Das ist die ursprüngliche jüdische Haltung, welche auch der Verherrlichung alttestamentlicher Stammesgrößen durch den äußerlich westeuropäisch assimilierten Juden Edmond Fleg zugrunde liegt. Fleg besinnt sich auf den legendären und geschichtlichen Ursprung seines Volkes und verdeutlicht — selbst ungewollt — durch die Schilderung von Ereignissen des Alten Bundes sein ewiges Schwanken zwischen Wunderglauben und realer Einstellung.

Aber es gibt Zeiten im jüdischen Leben, in denen der letztere Zug weniger stark in Erscheinung tritt, nämlich dann, wenn durch äußere Veranlassung eine Übersteigerung des Gefühlsmäßigen eintritt. Verschiedene Einflüsse haben dem Lebenswerk eines Henri Franck und zwei Arbeiten von Edmond Fleg diese neue Richtung gegeben. Den ersteren leitet die Begeisterung für sein Geburtsland Frankreich zur Vorstellung von der Möglichkeit einer seelischen Assimilation an französisches Wesen, ein Gefühlsüberschwang, der nur aus den idealistischen Träumen eines jungen Menschen verstanden werden kann. Bei dem letzteren steigert einmal das Kriegserlebnis die jüdische Einbildungskraft zu visionären Vorstellungen, und später führt ihn die Gestalt des Ewigen Juden zu einem gefühlsbetonten Pazifismus. Mit seiner Kriegsvision weist Fleg auf einen besonderen Weg, den jüdische Gefühlsübersteigerung nehmen kann, auf den revolutionären Fanatismus.

---

[1]) Vgl. S. 13.

Die durch den inneren Zwiespalt bedingten Gefühlsspannungen des einzelnen Juden entladen sich mit ungeheurer Heftigkeit und veranlassen ihn auf geistigem wie auf materiellem Gebiete zu brutaler Gewaltanwendung. Hier kommt der Wirklichkeitssinn, die «âme positive», um mit Lazare zu sprechen, wieder zum Durchbruch. Gemeinsam mit der religiös-gefühlsbetonten Veranlagung wird sie zur furchtbaren, gegen die bestehende Ordnung der Gastvölker gerichteten Waffe. Ein scheinbar idealistischer Gedanke, der diesem Revolutionsstreben ursprünglich innewohnte, wird völlig verdrängt durch eine gänzlich gefühllose Berechnung und die Wahrung des eigenen Vorteils.

Außer der Spekulation ist es meistens auch Tarnung, die den Juden zur Assimilation treibt. Äußere Vorteile spielen eine wichtige Rolle, um derentwillen er versucht, alle diesem Bestreben entgegenstehenden Schwierigkeiten zu überwinden. Aber auch die seelische Veranlagung des Juden kann in Einzelfällen den Ausschlag geben. Fleg und de Lacretelle suchen glaubhaft zu machen, daß bisweilen eine innere Überzeugung die Triebfeder der Assimilationsbestrebung ist. Dann wird das Ringen um die Verwirklichung eines Angleichs zur Tragik, und beide, der jüdische und der christlich-französische Verfasser, kommen zu dem Ergebnis, daß das Ziel niemals erreicht werden kann, daß es eine Verschmelzung der französischen und jüdischen Wesenheit nicht gibt.

Einige Juden verwinden das Scheitern der Assimilation. Sie kehren zurück zu ihrem alten Volkstum. Andere aber finden keine Befriedigung ihrer Sehnsucht nach der Heimkehr. Enttäuscht in ihren Hoffnungen sehen diese Juden keinen irdischen Ausweg aus ihren Zweifeln und seelischen Kämpfen, in welche sie durch ihre eigenen unerfüllbaren Wünsche geraten sind; der Konflikt zwischen Erbanlage und fremdem Erziehungseinfluß führt zur inneren Zerrissenheit. Selbstaufgabe ist die Folgerung, die sie aus ihren Enttäuschungen ziehen.

Die letzte Bestrebung, der Zionismus, zeigt noch einmal die jüdische Seele in ihrer Doppelerscheinung: Der seit Jahrhunderten das jüdische Volk bewegende Gedanke der Gründung einer Heimstätte entsprang dem jüdischen Zionsglauben, diesem «éternel espoir d'Israël d'entrer dans la terre promise» [2]) und den messianischen Hoffnungen. Der ihm von Herzl als dem Begründer der zionistischen Bewegung verliehene Ausdruck aber war mehr ein Betonen der Nützlichkeitserwägungen, die sich an ihn knüpften; seine teilweise Verwirklichung endlich wurde nur ermöglicht durch den realen Sinn einer im Verhältnis zu den 16 bis 18 Millionen lebender Juden kleinen Zahl von Kolonisten, sowie durch die Freigebigkeit einiger weniger reicher Glaubensgenossen. Doch diese Großzügigkeit war mehr einem Rest der alten gefühlsbetonten Haltung zu verdanken als der Erkenntnis von gewissen materiellen Vorteilen des zionistischen Unternehmens.

---

[2]) J. et J. Tharaud: Causerie sur Israël, S. 19.

Aus dieser Rückschau auf die im Hauptteil der Arbeit sich widerspiegelnden Bestrebungen muß sich folgerichtig die Frage ergeben, worin diese Vielfalt der scheinbar entgegengesetzten und einander ausschließenden Zielsetzungen begründet liegt.

Mit einer Gegenfrage gibt Edmond Fleg hierauf die Antwort: «Sans l'inquiétude d'Israël que deviendrait l'humanité?» [3])

Diese selbstüberheblich betonte «inquiétude» aber ist die ewige Unruhe, die revolutionäre Haltung Israels, «cette âme juive toujours en révolte» [4]). Sie zieht sich wie ein Leitmotiv durch die von uns untersuchten Bestrebungen und hebt sich aus der Fülle jüdischer Erscheinungsformen als deutlich beherrschender Ausdruck heraus. «Mais ils gardent toujours au coeur le vieil amour de Sion. Et ce désir nostalgique, cette aspiration qu'ils ne peuvent pas et ne veulent pas satisfaire, cette lutte de la réalité et du rêve, cette éternelle inquiétude, c'est la poésie d'Israël.» [5])

Diese jüdische Geisteshaltung als poesievoll zu empfinden, setzt voraus, daß die französischen Verfasser, welche dieses Urteil niederschrieben, das Judentum als ihren bevorzugten literarischen Vorwurf ansehen. Als französische Kenner des jüdischen Wesens dürfen die Brüder Tharaud nach Veröffentlichung ihrer eingehenden Studien über jüdische Verhaltungsweisen sich solch ein lächelndes Wohlwollen erlauben, ohne fürchten zu müssen, mißverstanden zu werden. Vor allem stellen sie mit dieser für sie allein verbindlichen Äußerung keineswegs das Ansinnen an den Leser, ihre Meinung zu teilen.

Die jüdische Art als „poesievoll" zu empfinden, ist dem Nichtjuden im allgemeinen weniger möglich, als es im umgekehrten Sinne der Fall ist; denn in demselben Maße, wie beispielsweise der Jude Heinrich Heine sich bemühte, deutsch zu erscheinen, wird ein Arier niemals fähig sein, ja, niemals ernstlich danach streben, sich jüdische Mentalität zu eigen zu machen. Der Hinweis, daß Heinrich Heine als Dichter in deutscher Sprache trotzdem niemals ein deutscher Dichter gewesen ist, erleichtert das Verständnis für die Haltung der in ihren Werken behandelten jüdischen Schriftsteller Frankreichs. Die Ausführungen haben jedoch zu beweisen gesucht, daß von den Verfassern Edmond Fleg, Henri Franck und André Spire, die in modernen französischen Literaturgeschichten in der Regel unter einem gemeinsamen Gesichtswinkel betrachtet werden, ein jeder seine ganz persönliche geistige Ausrichtung besitzt.

Dem Erneuerer des jüdischen Selbstbewußtseins in England, Israel Zangwill, innerlich am nächsten verwandt ist André Spire, den seine französisch-sozialistische Einstellung zur Beschäftigung mit denselben literarischen Motiven aus dem jüdischen Proletarierleben treibt. Aber

[3]) Ma Palestine, S. 290.
[4]) J. et J. Tharaud: Un Royaume de Dieu, S. 38.
[5]) J. et J. Tharaud: L'An prochain à Jérusalem, S. 303.

er wendet sich auch an die jüdische, französisch-assimilierte Schicht des reichen Bürgertums mit seinem Aufruf zum Widerstand gegen die Versuchungen, die Frankreichs Schönheit dem Juden bereitet. Spire ist unter den Nachahmern Zangwills der ausgesprochenste Revolutionär.

Ihm gegenüber steht die Gestalt des Schwärmers Henri Franck, der durch den frühen Tod vor der Enttäuschung bewahrt wurde, die das Scheitern seiner Theorie von der Vereinigung französischer und jüdischer Bestrebungen notwendigerweise hervorgerufen haben müßte.

Edmond Fleg nimmt eine Mittelstellung ein zwischen Spire und Franck. Der von ihm vertretene Traditionalismus ist vielfach Tarnung, Maske, literarischer Vorwand. Fleg ist der berechnendste unter diesen drei jüdischen Dichtern.

Jean-Richard Bloch gesteht, vom jüdischen Standpunkte aus gesehen, die Unmöglichkeit einer Assimilation.

Die Untersuchung ergab, daß der Einfluß Israel Zangwills nicht nur auf Juden, sondern gerade auch auf Franzosen anregend wirkte, die in ihren psychologischen Studien jüdischen Wesens ein Gegenstück schufen zu den Veröffentlichungen der Vorgenannten. Unter diesen französischen Schriftstellern lassen Jérôme und Jean Tharaud das Judentum so stark aus sich selbst wirken, wie niemand außer ihnen es darzustellen fähig gewesen ist. Als einzige Verfasser haben sie sich mit scharf beobachtendem Blick aller, auch der kleinsten Wesenszüge dieses Volkes angenommen.

Die Art, mit der Jacques de Lacretelle jüdische Bestrebungen verdeutlicht, reicht über ein bloßes Beobachten der Erscheinungsformen jüdischen Wesens hinaus und läßt ein sehr fein psychologisierendes Studium erkennen. De Lacretelle geht in der Schilderung innerer Konflikte viel weiter als die Brüder Tharaud, deren Werk er durch seine eigenen, seelisch vertieften Darstellungen ergänzt.

In der Einleitung stellten wir die Frage nach einer Beziehung zwischen jüdischem und französischem Wesen und kamen zu dem vorläufigen Ergebnis, daß ein Urteil über das Bestehen oder über den Grad einer solchen Verwandtschaft nur von französischer oder jüdischer Seite abgegeben werden könne.

Während des Betrachtens einzelner Bestrebungen haben wir die ständige Auseinandersetzung zwischen jüdischem und französischem Wesen verfolgt und gesehen, wie die jüdische Seele zwischen Angleichungsversuch und Selbstbehauptung hin und her schwankt, um endlich die Unmöglichkeit einer Assimilation zu empfinden. Die Heimkehrsehnsucht ist ein Beweis für das Scheitern dieser Bestrebung. Sowohl Juden als Franzosen haben diesen Fehlschlag klar erkannt und dargestellt. Sie begriffen den Wesensunterschied zwischen den Anschauungen und Empfindungen beider Völker als unüberbrückbar und gaben uns damit eindeutige Antwort auf die eingangs gestellte Frage.

Literatur.

I. Im Text zitierte Literatur.

Amann, Paul: Assimilation in Frankreich. In: Der Jude, V (1920) 143—146.

Batault, Georges: Le problème juif. La renaissance de l'antisémitisme — L'exclusivisme juif — Le judaïsme et l'esprit de révolte — Le judaïsme et le puritanisme — Assimilation ou nationalisme. Paris (Plon) 1921.

Bloch, Jean-Richard: ... Et Cie. Paris (N. R. F.) 1918.

Bonnerot, Jean: Jérôme et Jean Tharaud, leur oeuvre. Paris (Nouvelle Revue Critique) 1927.

Cavalier, A., et d'Halterive, P.: Israël aux mystérieux destins. Blois (Nouvelles Editions Latines) 1933.

Debré, Moses: Der Jude in der französischen Literatur von 1800 bis zur Gegenwart. Diss. Würzburg 1908.

Delhorbe, Cécile: L'Affaire Dreyfus et les écrivains français. Diss. Lausanne 1932 (Victor Attinger). Neuchâtel und Paris.

Emmrich, Hanna: Zur Behandlung des Judentums bei Voltaire (Teildr.). Breslau 1930. Vollständig unter dem Titel: Das Judentum bei Voltaire, in: Sprache und Kultur der germ.-roman. Völker, C, Bd. 6.

Fleg, Edmond: Anthologie Juive. Bd. 1: Des origines au moyen âge. Bd. II: Du moyen âge à nos jours. Paris (Gallimard) 1923.

— Le Mur des Pleurs. Paris (Camille Bloch), 1. Mai 1919.

— Le Psaume de la Terre Promise. Paris (Librairie Lipschutz), 10. Juni 1919.

— L'Enfant Prophète. Paris (Gallimard) 1926.

— Moïse, in Les vies légendaires. Paris (Gallimard) 1928.

— Pourquoi je suis juif. Paris (Les Editions de France) 1928.

— Salomon, La légende d'Israël. Paris (Gallimard) 1930.

— Ma Palestine. Paris (Les Editions Rieder) 1932.

— Jésus, raconté par le Juif errant. Paris (Gallimard) 1933.

— Écoute, Israël ... version nouvelle. Paris (Gallimard) 1935.

Forst-Battaglia, Otto: Französische Literatur der Gegenwart 1870 bis 1927. Neue wesentlich vermehrte und ergänzte Auflage. Wiesbaden (Dioskuren) 1928.

Franck, Henri: La Danse devant l'Arche. Paris (Gallimard) 7e éd. 1935.

Frank, Walter: Nationalismus und Demokratie im Frankreich der dritten Republik 1871—1918. Hamburg (Hanseat. Verlagsanstalt) 1933.

— Deutsche Wissenschaft und Judenfrage, in: Schriften des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands. Hamburg (Hanseat. Verlagsanstalt) 1937.

Goltz, Rudolf: Krisis des jüdischen National Home. Leitartikel der Münchener Neuesten Nachrichten, Nr. 314 vom 17. Nov. 1934.

le Grix, François: La vie inquiète de Jean Hermelin, Silbermann par M. Jacques de Lacretelle, in: La Revue Hebdomadaire, Paris, année 31 (1922) t. 12, p. 220.

Hertz, Henri: La poésie d'André Spire, in: Mercure de France, année 34 (1923) t. 167.

Hitler, Adolf: Mein Kampf. 2 Bde., München (Eher) 1933.
Izoulet, Jean: Paris, capitale des religions. Paris (Albin Michel) 1927.
Jaensch, Erich: Die Wissenschaft und die deutsche völkische Bewegung, in: Die Deutsche Hochschule, 2. Heft. Marburg 1933.
Kohn, Hans: André Spire, in: Der Jude, VI (1922) 506.
Lacretelle, Jacques de: Silbermann. Paris (N. R. F.) 1922.
— Le Retour de Silbermann. Paris (Gallimard) 1930.
Lazare, Bernard: L'antisémitisme, son histoire et ses causes, 2 t., édition définitive. Paris (Crès) 1934.
Lehrmann, Kuno: Das Humanitätsideal der sozialistisch-romantischen Epoche Frankreichs und seine Beziehung zur Judenfrage. Diss. Würzburg 1932.
L'Hande, Pierre: L'antisémitisme au collège. Le prix Femina (1922): Silbermann, in: Etudes, année 60 (1923) t. 174.
Noailles, Anna, comtesse de: Préface zu: La Danse devant l'Arche von Henri Franck. Paris (Gallimard) 1921.
Passage, Henri du: Les affranchis du ghetto, in: Etudes, 60e année (1923) t. 175.
Prag, Siegfried van: Der Jude im Roman, in: Der Jude, VII (1922) 758—762.
Saint-Aulaire, Auguste Felix-Charles, comte de: Genève contre la paix. Paris (Plon) 1936.
Sänger, Hermann: Juden und Altes Testament bei Diderot. Diss. Würzburg 1933.
Schapira, Israel: Edouard Drumont und seine Quellen. Studie zur Geschichte des Antisemitismus in der französischen Literatur. Diss. Heidelberg 1927. Als Buch, Berlin (Philo-Verlag) 1927.
Sénéchal, Christian: Les grands courants de la littérature française contemporaine. Marburg (Elwert) 1934.
Spire, André: Versets. (Mercure de France) 1908.
— Le Secret. (N. R. F.) 1919. — Poèmes juifs. Genève (Kundig) 1919.
— Tentations. (Bloch) 1920.
— Les problèmes juifs dans la littérature, in: La Renaissance religieuse. Paris (Alcan) 1928, p. 98—117.
— Quelques Juifs et Demi-Juifs. Paris (Bernard Grasset) t. I et II, 1928.
— Les Juifs en France, in: Deutsch-Französische Rundschau V, Berlin-Grunewald 1932, S. 335—351.
Tharaud, Jérôme et Jean: Un Royaume de Dieu. Paris (R. D. M.) t. 57 (1920) p. 35—69, 332—371, 538—566.
— L'Ombre de la Croix. Paris (Plon) 1917.
— Quand Israël est Roi. Paris (Plon) 1921.
— L'An Prochain à Jérusalem. Paris (Plon) 1924.
— Causerie sur Israël. Paris (Plon) 1926.
— La Rose de Sâron. Paris (Plon) 1927.
— Petite Histoire des Juifs. Paris (Plon) 1927.
— Quand Israël n'est plus Roi. Paris (Plon) 1933.
Walde, Isaak van der: Napoleon und die Juden. Ein Beitrag zur Lösung der Judenfrage in den Jahren 1806—1808. Diss. Hamburg 1933.
Zangwill, Israel: Chad Gadya, in: Dreamers of the Ghetto. Leipzig (Tauchnitz) 1898, S. 235—258.

II. Gelesene, im Text nicht zitierte Literatur zur Judenfrage.

d'Alès, Adhémar: Les Juifs peints par eux-mêmes, d'après un livre récent. Paris (G. Crès), juillet 1923.
Berge, André: L'esprit de la littérature moderne. Paris (Perrin & Cie) 1930.

Billy, André: La littérature française contemporaine. Paris (Armand Colin) 1929.
— Les intimités littéraires. Paris (Ernest Flammarion) 1932.
Bloy, Léon: Le salut par les juifs. Paris (Mercure de France) 1933.
Boissel, Jean: Le Juif poison mortel. (Conférence donnée à la salle des centraux le 4 janvier 1935).
Clauß, Ludw. Ferd.: Rasse und Seele. Eine Einführung in die Gegenwart. München (Lehmann) 1926.
— Von Seele und Antlitz der Rassen und Völker. Eine Einführung in die vergleichende Ausdrucksforschung. München (Lehmann) 1929.
Clouard, Henri: La poésie française moderne des origines à nos jours. Paris (Gauthiers-Villars) 1924.
Crémieux, Benjamin: Le Roman depuis 1918. Textes suivis de débats. Paris (Cahiers de la Quinzaine), 5 mai 1920.
Diewerge, Wolfgang: Als Sonderberichterstatter zum Kairoer Judenprozeß. Gerichtlich erhärtetes Material zur Judenfrage. München (Eher) 1935.
Drumont, Edouard: La France Juive. Paris (Marpon et Flammarion) 1886.
Duhamel, George: Essai sur le roman. Paris (Marcelle Lesage) 1925.
Ehrhard, Jean E.: Le roman français depuis Marcel Proust. Paris (Nouvelle Revue Critique) 1932.
Gillet, Louis: Amitiés littéraires. Paris (Perrin et Cie.) 1928.
Gohier, Urbain: Gardons la France aux Français. Paris (Floury) 1915.
Grau, Wilhelm: Die Judenfrage als Aufgabe der neuen Geschichtsforschung, in: Schriften des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands. Hamburg (Hanseat. Verlagsanstalt) 1935.
Goebel, Franz M.: Jüdische Motive im märchenhaften Erzählungsgut. Studien zur vergleichenden Motiv-Geschichte. Diss. Greifswald 1932.
Herzl, Theodor: Der Judenstaat, in: Gesammelte zionistische Werke. Dritte, veränderte und erweiterte Auflage, Bd. I, S. 17—107. Jüdischer Verlag, Berlin 1934.
Huby, Joseph: Le problème juif, in: Etudes, Erste Folge: Les Juifs à la Conférence de la Paix, 20 août 1921, p. 385; Zweite Folge: Sionisme et assimilation, 5—20 sept. 1921.
Katz, Jakob: Die Entstehung der Judenassimilation in Deutschland und deren Ideologien. Diss. Frankfurt a. M. 1935.
Lalou, René: Histoire de la littérature française contemporaine. Paris (G. Crès) 1929.
Lambelin, Roger: Le péril juif. Les victoires d'Israël. Paris (Grasset) 1928.
Lang, André: Tiers de Siècle. Paris (Plon) 1935.
Lanson, Gustave: Histoire de la littérature française. 9e éd. Paris (Hachette) 1906.
— Manuel bibliographique de la littérature française moderne, 19e siècle, Nouv. Ed. Paris (Hachette) 1925.
Lefèvre, Frédéric: Une heure avec ... Paris (N. R. F.) 1927 (Gallimard) 4e série, 1930.
Mauco, Georges: Le problème des étrangers en France, in: La Revue de Paris, 15 sept. 1935.
Mille, Pierre: Le roman français. Paris (Firmin Didot et Cie.) 1930.
Mondadon, Louis de: L'oeuvre des frères Tharaud, in: Etudes, 20 août 1921, p. 476; 5—20 sept. 1921, p. 592.
Rosenberg, Alfred: Der Mythus des 20. Jahrhunderts. München (Hoheneichen) 3. Aufl. 1932.

Schickedanz, Arno: Das Gesetz des Sozialparasitismus im Völkerleben. Leipzig (Lotus) 1927.
— Die Judenfrage, in: Der Schulungsbrief II (1935) 11. Folge, S. 384; II (1935) 12. Folge, S. 412.
— Der Zionismus, in: Der Schulungsbrief III (1936) 4. Folge, S. 149.
Talvart, H., und Place, Jos.: Bibliographie des auteurs modernes de langue française 1801—1927. Paris (La chronique des Lettres Françaises aux horizons de France). Bisher erschienen: t. I (1928), t. II (1931), t. III (1931), t. IV (1933), t. V (1935).
Thieme, Hugo P.: Bibliographie de la littérature française de 1800 à 1930. Paris (E. Droz) 1933.

Lebenslauf.

Am 29. April 1914 wurde ich, Ernst-Helmut Schildener, als Sohn des Großkaufmanns Ernst Schildener und seiner Ehefrau Margarethe geb. Handke in Magdeburg geboren. Ich bin evangelischen Bekenntnisses. — Nach dreijährigem Besuch der Vorschule kam ich 1923 auf das Reform-Realgymnasium zu Schönebeck a. d. E., wo ich Ostern 1932 das Abiturientenexamen bestand. Darauf verbrachte ich ein halbes Jahr in Lausanne und erhielt an der dortigen Universität das «Certificat d'études françaises». Im WS. 1932/33 begann ich das Studium der Kunstgeschichte und Romanistik in Halle und nahm vom WS. 1933/34 ab das juristische Studium hinzu. Beiden Studiengebieten widmete ich drei Semester in München und eines in Kiel. Zwei weitere Semester in Bonn galten der Vorbereitung vorliegender Arbeit, die von Professor Dr. G. Moldenhauer angeregt wurde. In meinen philologischen Fächern hörte ich die Herren Professoren Béguin, E. R. Curtius, Frankl, Gerstenberg, Gilliard, Haseloff, Moldenhauer, Pensa, Schardt, Schürer, Stange, Voretzsch, Graf Wolff-Metternich. Ihnen allen bin ich zu großem Dank verpflichtet. — Die mündliche Prüfung fand am 28. April 1937 statt.